

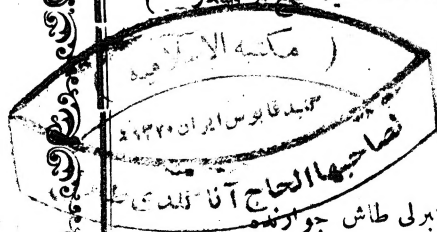
هذا شرح الامام العلامة \* سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني  
المتوفى سنة ( ٧٩١ ) احدى وتسعين وسبعمئة على متن العقائد  
للشيخ نجم الدين ابي حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة  
( ٥٣٧ ) سبع وثلاثين وخمسمئة رحمهم الله تعالى رحمة واسعة

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي المتوفى سنة ( ٩٠١ ) احدى  
وتسعمائة على شرح العقائد وتليهما حاشية المولى احمد بن موسى الخيالي المتوفى  
( ٨٦٠ ) على الشرح المذكور وبهامشها وحاشية الفاضل الشيخ رمضان  
البهشي المتوفى ( ٩٧٩ ) اسكنهم الله تعالى في بجوحة جنانه

صاحب رستم جوالي بي مرحوم حاج اراز  
طابع وناشرى

قريبى يوسف ضيا

{ معارف نظارت جليله سنك في ١٣ صفر سنه ١٣٢٣ وفي ٥ نيسان سنه  
٣٢١ تاريخي و٩٣ و١١٩٨١ نومروى رخصتنامه سيله طبع اول نشر }  
( مكتبة الامام محمد باقر )



در سعادت

شركت صحافه عثمانيه ، طبعاى - جبرلى طاش جوارند

نومرو - ٥٢

١٣٢٦

## حاشية الكستلى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود \* كما وجب له السجود \* أفاض به الجود \* ففاض عنه كل  
 موجود \* على ما شرح صدرى لعقائد لاسلام \* وحقائق الشرائع والاحكام \* والصلوة  
 ازكى ما كان \* على اشرف من وجد في بقعة الامكان \* وعلى آله البررة الكرام \* وصحابته  
 الخيرة العظام \* ما لأت الفور بالغور \* وتلا لأت النور في الدور \* وبعد \* فهذا عقد  
 من الفرائد \* علقته على شرح العقائد \* للعلامة مسعود التفتازانى \* اسعده الله بفوز  
 الامانى \* نظمته باقتراح جمع من الاخوان \* وخلص الخلان \* واعتنى بهذا الكتاب \*  
 من هو بمنزلة الباب \* من اولى الالباب \* اكمل الورى \* واكرم من فوق الثرى \* لم ير  
 ولم يرو من يدانيه في الفضائل \* ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل \*  
 بوادى بديته نهاية افكار الفضلاء \* ونوادى كلمته بضاعة مصانع الخطباء \* لا يذكر  
 فن الاوله فيه قدم راسخ \* ولا يسمع رأى الاو محكم رأيدله ناسخ \* لوفاضله ابن سينا \*  
 لفضله مهينا \* ولوعاصره سبحانه وائل \* ما سمع بفصاحته من قائل \* ولو خطب يوما  
 لفاظ \* قس بن ساعدة قبل ان فاف \* واو كان اياس في زمنه \* لما ذكر الناس من زكنه \*  
 ولو ساجله حاتم في سمارته \* لسجل حقاً على غباوته \* ولو بارزه عمرو بن هند \*  
 لبرز عمرو في معرض فسر \* قدوة للطائفتين \* اعيان الملة \* واركان الدولة \* واسوة  
 في الفضيلتين \* ما يقضى بالقوة النظرية \* وما يبنى على القوة العملية \* باسط بساط الامن  
 والامان \* ما هدمه العدل والاحسان \* صاحب الاعظم \* والملك المعظم بدر الدنيا  
 والدين \* فخر الملوك والسلطين \* لزال مسعودا \* وكاسمه مجودا \* ولحوز الملة  
 ركننا ركيننا \* وليضفة ملك حصنا حصينا \* واعلام العلوم تعلو بين عنايته على فرق  
 الفرقدين \* والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين \* وظهر كفه منهلا  
 مورودا يزدهج عليه شفاء الصناديد والاقيل \* وبطن كفه سماء هامراً يستنزل منه  
 شائب المنى والامال \* فلقد عم العام \* باشمل الانعام \* واتقد خص الخالص \* باجل  
 الاختصاص \* لكن الزمان الظلوم \* والدهر العسوف العسوم \* قد عاقنى

عن الاستسعاد بخدمته والا كتحال بتربة عتبه \* ولم يحظني من جزيل نواله \* وجيل افضاله  
واسباله \* الاشفا من جرف هار \* لا يستلج خار منهار \* ولا يشعب صدع بال ذي  
انكسار \* فكنت برهة من الزمان \* واما مديدا ابلاني فيه الجديدان \* اتحزن حيننا  
واتأسف \* واتأوه طورا واتلهف \* واتعلل بلعل وليت \* واتمثل حالي بهذا البيت  
﴿ شعر ﴾ «وبدر اضاء الارض شرقا ومغربا \* وموضع رجل منه اسود مظلم» واجيل  
نظري في واحد من العمل \* ينظمني في سلاك حصانة من الخدم والخلول \* وكان  
التفكر يكدي والتدبر لا يجدي \* ملله من الشأن \* وارتفاع المكان \* مع مافي من اتضاع  
المال \* وعدم اتساع المجال \* حتى هداني الله تعالى لتسويد هذه الاوراق \* وان  
لم يكن مما لاق بنظره اوراق \* لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن  
شيمه \* ان يعصمني عن مواضع زلله \* وينض الطرف عن مواقع خلله \* ويعذرنى  
فيما لم يصب فيه سهمي \* وان لم يصل الى تحقيقه فهمي \* فاني لقصور

باي عن امر التصنيف

مقر \* وعلى هذا الاعتراف

ماحييت مصر \* على ان

الامر لله يفعل مايريد \*

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله \*

وينقص من خلقه ما يشاء \* ويزيد \* وهو المستول لنيل الرشاد \* ومنه المبدأ واليه المعاد \* وها  
انا اخوض في المقصود \* باذلا كنه المجهود \* قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله \* بدأ  
كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعلا  
بالأثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي  
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجنم ومعنى بدأ الامر ذي البال باسم الله ان تصدر به  
وتجمله بادى بدء وتجعل اول عمل تعملة ذكره فتمقيه بياق عملك على ماهو الشائع  
المتبادر من بدء الشئ بالشئ \* وقد نص عليه العلامة في الكشف ووقع عليه عمل اهل الحال  
والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحدين تمارضا اذ  
العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالبراء للالصاق مثله في تولك باداء واقسمت  
بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة  
اذهي انما تتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها  
خداج ناقص لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة  
يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه  
حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملاسة لان بقاء

الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع في حيزه او مفعوله لجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قولنا تلبس باسم الله تعلق الاستعانة او الملازمة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بها حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلال النعم ودقيقها فاقى بالحمد الذى هو الوصف بالجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا عرفيا متندا فلا يخفى ما فيه وقد

المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته \*

اجيب عن حديث التعارض

بوجوه اخر غير طائفة لانطيل الكلام بذكرها ( قوله المتوحد بجلال ذاته ) « المقدس » اى المستبد به من توحيد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخفى عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشئ وجهه على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى باخ اقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملابسة من ضيق الفطن في معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لتفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بجهة ما ذكره نقل ولادل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استعجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كافى تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد ( قوله وكال صفاته ) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولا شك ان صفات



المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحد به ( قوله المتقدس ) أي المتطهر  
والمتنزه والجبروت مثل العظمت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت أي كبر  
واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى  
الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم  
ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى  
بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان ( قوله والصلوة ) لما كانت سعادة  
الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي  
صلى الله تعالى وسلم ووصوله اليها من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة  
عليه اصاله وعليهم تبعاً من روادف حمده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي  
من سطع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن  
وبالحج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحج دلالة على ان الحج مع  
تعددتها في ذاتها بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق النواطئ ولوادعاء وكذا

الحال في واضح البينات  
وضمير الحج والبينات  
راجع الى النبي ورجوعه  
الى الله كاتوهم بعيد في اللفظ  
ركبك في المعنى لان اضافة

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته  
\* والصلوة على نبينا \* محمد المؤيد بساطع حججه وواضح  
بيناته \* وعلى آله واصحابه \* هداة طريق الحق وجاته  
\* وبعد \* فان مبنى علم الشرائع والاحكام \*

المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله أي  
الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل  
الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وجاته اشارة  
الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز  
الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على  
الترتيب المعبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة  
الاستهلال ( قوله وبعد فان مبنى الحج ) اما ان يكون معطوفاً على ما قبله عطف قصة على  
قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل في الظرف ما يفهم  
من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ما سبق اليك ودخول الفاء مبنى  
على توهم اما اما اجراء للوهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصلاً عنه فصل الخطاب  
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص وامامة قدرة والفاء من قرأها ودالة على مكانها  
وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة املوتزينا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاب في شيء بل ذلك فذلكه لما سبق وضبط اجمالاً بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة امتازاً كيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجلد الواقع في ذهنه فتأمل ( قوله واساس قواعد عقائد الاسلام ) الاسنم هو الدين المنسوب الى نبينا عليه الاسلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لدوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجي منها ما يقصده العمل ومنها ما يقصده نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها ونما كان هذا الفن اساسها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكية التى يتوصل بها الى معرفتها وسنقف على قيمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع بنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

واساس قواعد عقائد الاسلام \* هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام \* المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام \* وان المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام \* قدوة علماء الاسلام \* نجم الملة والدين عمر النفسى اعلى الله تعالى درجته في

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كال تفسير

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات مغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تترك الى شيء مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام ( قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام ) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه للغوى في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبارت بينه وبينها على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها علامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة ( قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن ( قوله وان المختصر ) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدد الدين والملة متحدا  
بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبارانه يدين له الناس اى  
يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجمعون عليها يقال له ملة يقال  
طريق ممل اى محبوب مساوكم وملات الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجعت قطعه  
( قوله دار السلام ) هى الجنة سميت به لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى  
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكمرة تنال اهل الجنة  
سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله  
عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى

التحية وفى الوجه الثانى  
مصدر سلم وفى الوجه الثالث  
يحتكما لكنه استعمل بمعنى  
التسليم من النقايس او بمعنى  
المسلم فى الاولى والعقبة  
( قوله يشتمل من هذا  
الفن على غرر الفرائد )  
غرة كل شىء اكرمه وهى  
فى الاصل بياض فى جهة  
الفرس فوق الدرهم وفرائد  
الدرر كبارها واحدها فريد  
واراد بالفصول العبارات  
التي ينفرد كل واحدة منها

دار السلام \* يشمل من هذا الفن على غرر الفرائد \* ودرر  
الفوائد \* فى ضمن فصول \* هى للدين قواعد و اصول \* واثناء  
نصوص \* هى لليقين جواهر وفصوص \* مع غاية  
من التتبع والتهذيب \* ونهاية من حسن التنظيم  
والترتيب \* فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجلاته  
وبين معضلاته \* وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته  
مع توجيه للكلام فى تنقيح \* وتنبيه على المرام فى توضيح \*  
وتحقيق المسائل غب تقرير \* وتدقيق للدلائل اثر تحرير  
\* وتفسير للمفاهيم بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد \*  
طاويا كشح المقال \* عن الاطالة والاملال \* ومتجاوفا  
عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال \* والله الهادى  
الى سبيل الرشاد \* والمسئول عنه لنيل العصمة والسداد

بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار ما فى ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين  
الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى  
واثناء الشىء تضا عيفه واحدها تى يقال انفدت كذا تى كتابى اى فى طيه واراد  
بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى  
ما شأنه ان يتيقن وفص الشىء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار  
مدلولاتها خيار المسائل التي يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق  
من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير ( قوله فحاولت ) اشار بالفاء الى ان ما بعدها  
اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشمه اذا قطعك كانه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشمي على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى التباعدا وارا دبالا طناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاختلال النقص عنه (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) ذكر رجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتوجيهه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ

وهو حسبي ونعم الوكيل

بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم » معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثانى بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لا عبرة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعارض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما يبداه خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام \* فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتصبه حالا \* قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال الشاعر \* بحسبك في القول ان يعلموا \* بانك فيهم غنى مضر \* وفي الحديث بحسب ابن آدم آكلات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جد او عمرو بنخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلماذا احوال معرفته على المسكنة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغني عن تأويل في الخبر وارتاب يغني عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

اعلم \* ان الاحكام الشرعية

صاحبه وبعد اللتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية

لما ذكره واخرى بجملة من قبيل عطف القصة على القصة ادلا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سبقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الاما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردها العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لو لا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام \* هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام \* وما يتعلق به من النقض والابرار \* ولذيل البحث بعد طويل \* وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا ( قوله اعلم ان الاحكام الشرعية ) اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد لطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزة لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود واراد بالاحكام الذنب الثابتة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا ( قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ) اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والالتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل لا يتكلف بعيد وتغسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لاحاجة اليه	منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية
--	--

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لاصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا اليه ( قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ) اي يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبني على الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به ( قوله والعلم المتعلق بالاولى ) اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصل وضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصل

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادل الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعتراض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العالين في مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انه من مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادئ وموضوعاتها وحيثياتها والمجروح عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحثية (قوله ولما كانت) شروع في بيان الباعث على تدوين العالين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث

لما لم يكن في الدين وقد قل عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنسبة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة حجة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقافات مستغنين عن تدوين العالين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعية للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملكية المسماة بالفقه حاصلة لا حادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلن بما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه



على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للنظر العارف بأساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصا المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدمات اصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوازين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيايعن له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلي بعد تصادم الآراء

(قوله وسموا ما يفيد الخ)

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها ويراد الشبه بأجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام

اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) أي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيا المعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجال تهيا تاما (قوله ومعرفة العقائد) اي وسموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة منقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بإفادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم تماذك ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العلم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب \* الاولى تهيؤ له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مبادئ باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة \* الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه \* الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدو حد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للملاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسما لها ايضا فتخلص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالإشارة الى تسميته كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الإشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم امام ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تهصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما تقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخفى عن الاشعار به في الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العليين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات القوش الدالة عليها لا يتعلق بالمسائل وادراكاتها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها

#### لان عنوان مباحثه

وتميز كل واحد منها باسم خاص اعنى اغناهم

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو «كان» حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلًا للسلف وبه يعدون علماء كما هم عدوا باسمى مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما ياباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعله مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل لكونها مقرونة بادلها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استتمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذ لا شيء لا يفيد نفسه والتحمل لتصحبه باعتبار مغايرة ما بين الشيء ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح اوبان المراد الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفة على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لوسلم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

اي في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله ( قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه ) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة ( قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه على ذلك بأيقاع المخالفة

اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقدمها ( قوله ولانه اول ما يجب من العلوم ) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامر اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب

كان قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالات حتى ان بعض المتغلبه قتل كثيرا من اهل الحق لعديم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطاق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطاق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيستد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يبتناؤه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره فصار علمه ( قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة ) وذلك لنموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مباديه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيدبى ان يعتنى فيه بأخذ من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهرها الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد ( قوله ولانه لا يبتناؤه على الادلة القطعية )

يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها القينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافاته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) (قوله الاول يثاب بالجنة) لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لاحق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لو

سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب « فسموا » ومعنى كونها دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب ( قوله فسموا اهل السنة والجماعة ) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبي عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضى تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد قريبة من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والحققون من الفريقين لا ينسب احدها الآخر الى البدعة والضلالة ( قوله ثم لما نقلت

الفلسفة ) هي الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجى

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والافان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها في الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقفيا اثره داه وفي الفلسفة مكتفيا بما بهواه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه او هاهمه \* وزلت في مبادئه اقدامه \* وصار تلك الاوهام \* شبه على قواعد الكلام \* فاوردتها المتكلمون \* ليبينوا ما فيها من الخلل \* ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل \* ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسأله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقذ لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم الاكان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الالهم فقال

لا حدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماءؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متميزة بموضوعاتها وكذا الحال

في العلوم الادبية فاذا اعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فوجدت فيها « قال » قولاشافيا ومنه لا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من بؤس ( قوله رئيس العلوم الدينية ) لنفاذ حكمه فيها ( قوله وغايته الفوز ) فان الاعتقادات الحققة ثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات ( قوله وبراهينه الحجج القطعية ) لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين ( قوله فانما هو للتعصب في الدين ) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب بقصده



ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه . والثانية من لم يرزق فطنة تفي  
بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمعة  
العاجز \* ويتدين بدين العجائز \* والثالثة من هو معوج في الدين \* مخطئ بطريق اليقين \*  
فغرضه من الاشتغال بمقاصده \* التمكن من ابطاله ورده \* والرابعة من يتوغل في الخوض  
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة \* فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورأه (قوله قال اهل  
الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم  
لكنه رحمه الله اشار بالاختصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة  
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعاب به اصلا وبه يظهر  
ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه  
مما ياباه قول المص فيما بعد والا لهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل  
الحق (قوله واما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق  
قريبا منه في اغلب

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق  
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتغالها  
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع  
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما  
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق  
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع  
ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتان في الاستعمال بان  
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على  
السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر  
ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اي كونه بحيث  
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان  
كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ويوضع الاسم  
بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله  
وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه في الاصل بمعنى  
الحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين ( قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو ) جبل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعي الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجود الا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه ( قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض ) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازم ما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرله وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته وذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه ففيد التصور ولكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

بعض العوارض اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون « والشيء » تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدون في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فان ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاءه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالمملكات بالنسبة الى اعدامها ( قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه ) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق ( قوله وباعتبار تشخصه هوية ) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجى ايضا ( قوله والشئ عندنا الموجود )  
اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد  
فى ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها  
الى غيرها وغير محتاجة فى شئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره  
اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف  
بهما بالنظر الى شئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تقرر  
فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال  
انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم  
امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشئيتها ( قوله معناها بديهى

التصور ) هذا هو المشهور  
فيما بين الجمهور من الحكماء  
وانتمكلمين قالوا وهذا  
الحكم ايضا بديهى خلافا  
للإمام فانه تصدى لاثباته  
بالبرهان ومنهم من تصدى  
لتعريف مفهوم الوجود  
زعماء منه بانه كسبى ومنهم  
من قال بامتناع تصويره  
( قوله فان قيل ) حاصله

والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقيق والوجود  
والكون الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور فان قيل  
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا  
الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان مانعته حقايق الاشياء  
ونسماه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض  
امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود  
موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل  
قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله «انا ابو النجم وشعرى وشعرى»  
على ما لا يخفى

ان الوجود امام اداف للشئية او لازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية  
لغو ومخلص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب  
ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك  
فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا  
مقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فحن نتوجه  
الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة  
عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم  
مفيد بل ربما لا يكون بديهى فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله  
نحزم بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود  
موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

اوعدمه اولايقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فتحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فال مفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى وشعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس ا راد من محولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده \* لله درى ما احسن صدرى \* تمام عيني وفؤادى يسرى \* مع العفارىت بارض قنر \* ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجليه انقال من غير الجلبة ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعابها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (محقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق

اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر فى ذلك ان كل قضية تشمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسما والثانى مجهولا مطلوبا ثم ان عقده والجواب، الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلى فيكون الحكم اذذاك مفيدا بديهيها محتاجا الى امعان فى تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه ومن بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بموونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصورا لما هيئاتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساد فساد فوجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق وردهذا الجواب بانه لاغنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المألومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعارض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اول ما مبنى هذا الجواب

شئ لا مستند له والشارح عند برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعارض والجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان جنس الحقايق وجودا

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهر او فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديما او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهم جرا وهم اللادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما انه

في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققا ردالما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المألومة بشهادتها مقدمات بما يتسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاطئين خط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مخلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة او اوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والا ادريّة امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم \* والتباس الحال عليهم \* والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمجاهدات الجليلة بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال \* وان لم يصدق في ذلك المقال \* لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه ( قوله انه لم يتحقق نفي الاشياء ) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معيناً عارضا للاشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاهوام الباطلة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لانفي فلا تصاف لشيء من الاشياء به

ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا لضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالا حول يرى الواحد اثنين والصفراوي تجد الخلوصاً ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي وتصرف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العنادية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قياساً

برهانيا صالحاً لابطال مذهب الخصم للاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزامياً لا ينافي، لا ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلاً بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفهموا في تمام هذا الالتزام على العنادية وفي عدم تمامه على العنادية ظناً منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعنادية مشتمل على تناقض حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها المطلوبهم وبحقيقتهم في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث ( قول والحس قد

يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلظه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلظه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلظه اذ لا شهادة لهم (قوله لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لاحاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدرح في البديهييات كان ما قبله جواب عن شبهة القدرح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدرح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى

انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قاذح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يحزم بها ببديته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى الحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغنة المتعلم وجذبا بضيع الافهام القاصرة في مظان الزال (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور)

لا ينافي الجزم ببعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالتف واخفا في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادارية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوف ساء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي به اى يتضح ويظهر ما يدكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قوالهم

عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعسر عينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضممار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافق في شيء من ذلك كما نطالعك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صرح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو المتبادر لماهو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق للمذهب



اليه الشيخ الاشعري من ان ادارا كلها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة ( قوله صفة توجب تميزا ) لا خفاء ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجملوه من مقولة الاضافة وفسروه بأنه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكره انه صفة توجب تميزا اى كشافا لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اى لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند التميز احتمال نقيض التميز وتجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مالا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد الخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لافى الحال

لكونه جازما ولا فى المآل  
لكونه ثابتا فيكون العلم  
عبارة عن صفة ذات

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا  
لادراك الحواس بناء على عدم التقيد بالمعاني

تعلق فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بهاتسمى « وللتصورات »  
نصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتقاعها وعلى التعريف الاول يكون  
عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا  
توجيه لهذا التعريف وجهه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد  
ولا التزام تعسف مستبعد \* وتفصيل جملة ما قيل فيه \* وتميز غنه من سمينه ببيان يفيه  
يستدعى مزيد بسط للكلام \* يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام ( قوله بناء على عدم  
التقيد بالمعاني ) المراد من المعاني ما ليس من لاعيان الخارجية كليا كان اوجز ثيا وقدمر  
الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فن انكره قيد التميز بما بين المعاني  
لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقيد وقد يتعلق  
العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا خصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما  
اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مغلفة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان  
المدرک اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى  
وان كان لاشيا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعاق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الايمان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى  
وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما شتبه الحال فيهما ( قوله وللتصورات بناء على  
انها لانقائض لها ) اى لمتعلقاتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لا تناقض حقيقة  
بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان  
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على  
ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به  
حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف  
للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعلقت الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال  
انه ليس يتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا  
بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضى  
المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيضى الاعم اخص وايضا عكس  
النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم  
على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم

ان يكون تصور الشئ  
بوجه ما تصورا علميا  
مشروطا بالتصديق بثبوته

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على ما زعموا  
لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض  
لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمال اما الدور او التس على انك قد عرفت  
ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل  
بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ المحمولات فى القضايا  
المذكورات ثابتة لما اردت بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود  
موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن  
ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات  
التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا  
وارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتنافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها  
على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما  
البتة واما قوله بوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان  
التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان  
او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لأنكشافه عند العالم ولا يمكن أن يكون سببا لانكشاف غيره أصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليتسكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائن ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتقا عما وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي بمعرض من المطابقة وعدمها فاما كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلميا وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعبرة فالتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطا فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المكتشف هو الانسان فالخطأ انما هو

<p>في هذا الحكم الضمني الاجالي لا في التصور وكشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل آلة</p>	<p>ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (لخلق) اي للمخلوق من الملك والانسان والجن بخلاف علم الخالق</p>
---	--

لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة للملاحظة افراد «فانه» الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمر ووبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لاننا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة للملاحظة فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فهنا تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالا من اللفظ الى المساء فذلك الوجه المطابق هو السبب للملاحظة في الحقيقة لاهذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل قدبر ولقد كشفنا هذا الاطناب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز

القشر عن الباب ( قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة الفعل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله ( قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب ( قوله والا فالعقل ) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

باعتبار انها سبب للادراك في الجملة ( قوله كالنار للاحراق ) هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكها وسائر افعالها نسبة القبول والحمل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ( ثلاثة الحواس السلية والخبر الصادق والعقل ) بحكم الاستقراء ووجه الضبطان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها وايجادها من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق ( قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق ) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والحجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لافي قبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكر ابل يجعلونها من تمة الفاعل ولا يبعد كل البعدان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يجعل جملة الشرائط من تمة العلة المادية ( قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريدان المراد بالسبب هو المفضى في الجملة وهو غير منحصر في الثلاثة لمكان الغرض الكلامي غير متعلق بتعدد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار \* ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار \* وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات \* بل ادر جوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولاً ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهائم دونها فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سبباً آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعاً وعطشاً وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خس)

والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلا يحتاج كل منهما « بمعنى » الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعاً وعطشاً) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوا الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها فلوسم ادراكها غير ما يناله الحس لفظ فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالحدسيات فان مبادئها من المشاهدات ( قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها ) فان كل احدي يجد من نفسه تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة ( قوله فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية ) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادى في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدءاً لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين ( قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلبة المفروشة في مقرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده ( قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية ( السمع ) وهى قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك ( والبصر ) وهى قوة مودعة في العصبين الجوفين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة ( والشم ) وهى قوة مودعة في الزائدتين الناتيتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدي يدرك بها الروائح

عند ذلك ) بطريق جرى العادة من غير تأخير من الحاسة كاي زعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كاي زعمه الفلاسفة ( قوله تتلاقيان ثم تفترقان ) اما ان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنظم على كلام المذهبين ( قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاساة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالتزييب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتعقر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب والكارطوبة واليبوسة

وكالتقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس  
البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عديميا لان الغرض تعديد  
مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما  
عداهما انما يدرك بواسطة هما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والمعدود من المبصرات  
عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (( قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة ))  
عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء

لا يخلو عن امتزاج من العناصر  
وتفاعل فيما بينها يقبل به  
مزاجا ما يستعد بذلك لقبول  
تلك الكيفية بل ولا يخلو  
في الاكثر عن مداخلة اجزاء  
كثيرة متخلطة من ذى الرائحة  
حتى ظن ان الكيفية المشمومة  
هي كيفية تلك الاجزاء البتة  
لكن الحق ان الشم يحصل  
بالطريق الاول ايضا  
(( قوله بمخالطة الرطوبة  
اللعبية التي هي في الفم  
بالمطعوم )) فاما ان تتكيف  
تلك الرطوبة بكيفية  
المطعوم وتصل الى الذائقة  
فيكون المدرك كيفيةها  
لا كيفية المطعوم واما  
ان تصل اجزاء من المطعوم

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة  
الى الخيشوم ( والذوق ) وهي قوة منبثة في العصب  
المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة  
الرطوبة اللعبية التي هي في الفم بالمطعوم ووصولها الى  
العصب ( واللس ) وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها  
الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند  
التماس والاتصال به ( وبكل حاسة منها ) اى من الحواس  
الخمس ( يوقف ) اى يطلع ( على ما وضعت هي ) اى  
تلك الحاسة ( له ) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلاما من  
تلك الحواس لا ادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات  
والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك  
بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه  
خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بحض خلق الله تعالى  
من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف  
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة  
تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة  
تدرك بالذوق والحرارة باللس الموجود في الفم واللسان  
( والخبر الصادق ) اى المطابق للواقع

ببدرقة الرطوبة اللعبية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان »  
على قياس ما قيل في الشم (( قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن )) اراد به جميع ظاهره اى جلده  
كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكد والرئة والطحال والكليتين على  
ما صرح به في الكتب الطبية (( قوله من غير تأثير للحواس )) لاعلى وجه اليجاد



كما هو رأي المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز ( قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه ) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق كأنبته عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع والا وقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع والا وقوع

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا بالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة ( على نوعين احدهما الخبر المتواتر ) سمي بذلك لما لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي ( وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم )

على ما يصرح به الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهده ويكون آلة للاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالما لاحظ بهح نفس الواقع والمطابقة لا

تتصور الا بين الشئيين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هي وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر ( قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه ) اراد بالنسبة التامة الوقوع والا وقوع اذهو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع والا وقوع وقديقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو بثبوت المسند له وانتفاؤه عنه ( قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي ) والتواتر لغة التابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تنزيها اي واحدا بعد واحد واصله وتري  
(قوله اي لا يجوز العقل توافقه) لا قصد بطريق المواضع ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة  
الى ان شرط التواتر عدد شأنهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة  
ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبته الشيعة  
ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او  
عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بما لا اساس له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم  
مع الجواب عنها في المطولات  
(قوله ومصادقه وقوع العلم  
من غير شبهة) يريد انه  
ليس ببلوغ الخبرين جدا  
لا يتصور تواطؤهم على  
الكذب ضابط معلوم سوى  
حصول العلم للسامع من خبر  
هم بلا ارتياب فيه ولا  
اضطراب فان ذلك اثر له  
ظاهر يصدقه ومسبب عنه  
معلوم يحققه (قوله والاول  
اقرب) اي معنى (وان كان  
ابعد) اي لفظا اما الثاني فظ  
واما الاول فلان ذكره هذا  
القيد على ذلك التقدير يكون  
حشوا بل مفسد الاشعاره  
بأن العلم بالملوك الماضية

اي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع  
العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم  
الضروري) كاعلم بالملوك الخالية في الا زمنة الماضية  
والبلدان النائية) تحتل العطف على الملوك وعلى الازمنة  
والاول اقرب وان كان ابعد فهنا امران احدهما ان التواتر  
موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم  
بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالخبر والثاني ان العلم  
الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره  
حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب  
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه  
السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع  
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن  
لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز  
كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع  
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المألف من الشعرات فان  
قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلافات ونحن  
نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود  
اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثاني ان العلم « كالمنية »  
الحاصل به ضروري) فان قيل اني نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر  
الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق  
وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمبي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمانع بل الخبر اذا  
بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة لصديق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر

بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه ( قوله فتواتره م ) اذ قد قيل ان عدد النصراني المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الاحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصراني واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعدم اعرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعلم تحق

كالمسنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالمسونية في جميع الضروريات ( و ) النوع ( الثاني خبر الرسول ( المؤيد ) اى الثابت رسالته ( بالمعجزة ) والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لاسترتبه ( قوله كالمسنية ) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الخواص نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة استحباب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبراءتا منهما ( قوله والرسول انسان ) جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لتبليغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكيف الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي يعمره من بعثه لتقرير شرع

سابق كانبيا بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فليل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلال) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه فى المنام (قوله المعجزة امر)

يعم الفعل كفتى الجبل وخلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن الغيبات (قوله خارق للعادة بأن يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقدها سحر خيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة ولتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيسها ليس بخارق للعادة وان طبق القوم عليه فرية بلامرية ولا متمسك له فى جريان التعلم والتلذذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصده) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعلة تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شئ من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمايز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لاحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليتسك باقواله ولهذا قل خبر الرسول دون خبر النبي (قوله وهو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصول عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوي وحاصله

ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفاقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل انفراد العالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعتراض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والمففوظ فقوله مؤلف لىتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتثليل وغير البرهان من القياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً لتحقيق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقيق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبهة وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقيق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيباً خاصاً فيحصل شئان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لانزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك

الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة ( قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم

الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة ( قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم ) اى لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلا ينافى « فلاقطع » تقسيم الدليل الى المفرد والمركب ( قوله فبالثاني اوفق ) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبالغ فيه بيراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزاً تاماً فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما مجرد كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال او مع النظر فيه او في احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى استفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى تيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلافساد في صدق التعريف عليها أو بان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها ( قوله فلقطع بأن من اظهر الله الخ ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتي بيانه فيما بعد ( قوله في التيقن اى عدم احتمال النقيض ) هذا هو المعنى الاصلى

فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع ( والعلم الثابت به ) اى بخبر الرسول ( يضاهى ) اى يشابه ( العلم الثابت بالضرورة ) كالحسوسات والبدهييات والمتواترات ( في التيقن ) اى عدم احتمال النقيض ( والثبات ) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا واطنا وتقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عند ذلك

للتيقن يقال يثبت الامر بالكسر يقينا وأيقنته واستيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة



في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل ( قوله او بغير ذلك ان أمكن ) كالالهام  
والسمع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك ببلاغته  
واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله ( قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله )

الاول ادراك تصوري  
يحصل للنفس بمجرد السمع  
والثاني ادراك تصديقي  
لحسن البصر مدخل فيه  
ايضا ( قوله بمجرد كونه  
خبرا ) يريد ان المراد بالخبر  
الذي جعلناه من اسباب العلم  
خبر يكون مستبداً بأفاده العلم  
بمضمونه مفصلاً ولو بالنظر  
في احواله والخبر المقرون  
بالقارئ في الصورة المذكورة  
انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام  
تسارع قومه الى داره فان  
كلامها يفيد الظن بقدم  
زيد والعلم يحصل من  
اجتماعهما فان قلت فكان  
يجب ان يعد مجموعهما  
من اسباب العلم قلت تلك  
القرائن ليست مما يمكن ضبطه  
اجمالاً ولا التخصيص عليه  
تفصيلاً لكثرتها واختلافها  
واختلاف الطبائع والافهام  
فلم يلتفت اليها واما خبر

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم  
لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل  
فاذا كان متواتراً او مسموعاً من في رسول الله عليه السلام  
كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات  
والحسيات لاستدلالنا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو  
العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي  
تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام  
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام  
والاستدلال هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله  
عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه  
خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب  
ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلال فان قيل الخبر  
الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون  
خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او خبر  
المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند  
تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة  
الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة  
لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى او خبر الملك انما يكون  
مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة  
الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام  
وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد  
بمجرده بل بالنظر في الدالة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا  
وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالنا ( واما العقل )

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بأفاده مدلوليهما تفصيلاً والدليل انما « وهو قوة »  
يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالاً وكأنما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما  
( قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر ) اما لانه خبر جع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعاً

واما لان الاجاع لا بدله من سند فالاجاع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجاع في حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجاع كاشف عن صدقه وصحته في السند ان كان من السنة فالامرظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لاثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجاع من الكتاب والسنة حقيقة والاجاع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجاع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجاع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل ( قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ) اي الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس

واما عند عدم سلامتها  
كافي حالة النوم والسكر  
والشك فيتخلف عنها العلم  
( قوله وقيل جوهر تدرك به  
الغائبات وفي بعض النسخ  
تدرك بها الغائبات فلو صح

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو  
المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة  
الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط  
والمحسوسات بالمشاهدة ( فهو سبب للعلم ايضا ) صرح  
بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشابك للاجرام  
الكشفية واستدلوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن  
صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقي بك اكرم وبك اهين  
وبك اعذب وبك ائيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من  
قيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابدى وكيف  
لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب  
للمقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها  
للمقولات بالوسائط انها تتأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات  
بينها ومباينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان  
اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجدها وجدها ( قوله )  
فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات ) سواء كان في الالهيات او الحسابيات

اول الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة خبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانساب ان يقال في جميع العقليات ( قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات ) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعتروا بها في الهندسيات والحسابيات ( قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء ) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لان المنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا ( قوله وفيه اثبات مانفيت ) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما اذا اکتفوا فيه بالنظر فلا تناقض في كلامهم بناء على

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينفي كون النظر الصحيح من العقل مفيد العلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيت فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاقد بالفاقد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد العلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كافي قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد ولتصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

مانقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين ( قوله فان زعموا ) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم بالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » لغوا وبقي دليلنا لما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه في شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله امان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم ( قوله فان قيل ) هذه شبهة من قبل السمنية يفد عيوم العلم بافادته النظر مطلقا فان اتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم بها فيسطل كلامه بابطال ايها كان ( قوله لزوم اثبات النظر ) اي افادته للعلم ( بالنظر ) اي بافادته ( قوله انه دور ) اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسه فاجوابه ما اشير اليه من ان اتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذ آلتا توصل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه ( قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف ) هذا اختيار للشق الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص اختيار  
للسق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآثار) فان اثر العقل وهو  
الاستعداد لانواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد  
الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في  
حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله  
النظري قد ثبت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه  
بهذا العنوان لمحو ظاهري وجه الاجال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة  
ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا أردنا  
استحصا افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظرا ذلا معنى للنظر سوء ذلك  
وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما ادعاه الآمدى انضم اليه  
انه ليس افادته بخصوصه  
بل لكونه صحيحا مقرونا  
بشرائطه فيكون كل نظر  
صحيح مقرون بشرائطه  
مفيدا للعلم لان الاشتراك في  
العلة يعطى الاشتراك في  
الحكم فثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت  
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير  
وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس  
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا  
بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم  
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لانتليق بهذا الكتاب  
(وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبدية)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين  
لابعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد  
والسخرافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر  
الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعيا وكل ما هو  
كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر  
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم  
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من  
افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم  
لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على  
وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك  
في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بتأجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهرا نعلم ثم ان النظر المفيدة مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت ح الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدنا من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعلم حال هذا

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فنأمل والله الموفق والمعين ( قوله اي بول التوجه من غير احتياج الى الفكر ) اردفه به لادخال التجريبات والحديثات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البدئية والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا ( قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء ) بل ظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقدره كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

اي بول الوجه من غير احتياج الى التفكير ( فهو ضروري ) كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل ( وما ثبت بالاستدلال ) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعمل ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعمل ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال ( فهو اكتسابي ) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات وكالاصفاء وتقلاب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلال لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال فهو اكتسابي ولا عكس كالبصائر الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصل بدون الاستدلال

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه ( قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة ) فظهر الاسباب ( والكسب كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كافي مباحث الافعال وعلى الاستدلال كافي مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البدايات وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب بول كلامه ( قوله ويفسر بما لا يمكن تحصيله مقدورا للخلق ) اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازمالايجاد الى الانفكاك عنه سيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورة المقابل للاستدلال ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاضطرار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين

المعنيين (قوله وتغير احواله) اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كذاته والمذو سائر عوارضه النفسانية المعلومه بالوجدان \* فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفيض الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكير كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلال يحتاج فيه الى نوع تفكير كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصفة الشيء

ما هو قدور لنا حاصل بمباشرةنا ولهذا جعل السبب نظرا للعقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولا تشعر به للاشتغال بهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثيل ماهية المدرك والشيء وعوارضه لا يغيب عن اتفه فيدوم ادراكه به ما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد تنبه الفطن بما ذكره على نكتة اخرى في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير ابما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغيرالاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مبيانة له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فلهما فحجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقدم ان الالهام يطلق على معنى اعم

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررته وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيًا كان او اثباتًا على ان المراد بالشيء المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببًا ليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ماسوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر ان الالهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اى ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بجميع» وقد يقال عالم الاجسام يفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغرافية مفردا وجما فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة الاسماء به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله



تعالى بالمعنى الاول لا اعتبار التعدد فيه كالايقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصلاح ظاهر واما اعتبارا بالغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحمل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول والاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقريئة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدودنا ذاتيا لا بمعنى سبق عدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدودنا زمانيا (قوله بقريئة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القريئة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جعل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى خرج من عدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدام العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانع اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق عدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا تعرض وكل منهما حادث لما سنيين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالايمان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقريئة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يميز بنفسه غير تابع تميزه لتمييز شئ آخر بخلاف العرض فان تميزه تابع تميز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

الغريب بالسري رفته ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السري عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفا في صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع الخصوصي فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقريئة جعله من اقسام العالم فلا تنقض به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولان سلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا ( قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه ) اى اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصى بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات ( وهو ) اى ماله قيام بذاته من العالم ( اما مركب ) من جزئين فصاعدا عندنا ( وهو الجسم ) وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا وقمة وايس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احدا ان يصطلح على ما يشاء

فساده ( قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء ) اضاف القيام الى مطلق الشيء « بل هو » ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادى ( قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة ) اى الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث ويند بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفى في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فعنى الطول والعرض والعمق عندهؤلاء اعنى من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا ( قوله بل هو نزاع في ان الخ ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل

بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح ( قوله وفيه نظر لانه اقل من الجسم ) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والحجمية فزيادة الجسمامة تدل على

بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحدانه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه اقل من الجسمامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة ( او غير مركب كالجوهر ) يعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا

زيادة الجسمية ( قوله لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا ) الانقسام الفعلى ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم في الشيء الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولى لكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج عن شخص فكذا فرض الجزء منقسم يخرج عن الجزئية ويجعله شيئاً امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمتعاً في نفسه ويكون فرضه ممكناً وقد يكون فرضه كنهه متمتعاً ( قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى ) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يحملون الجوهر مراد فاللهين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد ( قوله احترازاً عن ورود المنع عليه ) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم بما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصور على

وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة لئتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفردي عن الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى الة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيق لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسماً لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيدواما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلاً ( قوله لا بد من ابطال الهيولى ) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود في شيء « وذلك » آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً والنفوس جوهر مجرد ذاتاً مقارن فعلاً ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة ( قوله كرة حقيقية ) الكرة جسم يخطط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكبرها حقيقة ان لا يكون كبريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقياً ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويّاً لكان احسن ( قوله لكان فيه خط بالفعل ) اي مستقيم

كما صرح به ووح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف ( قوله وذلك انما يتصور في المتناهي ) الظ انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتلها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا يتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزائهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود ( قوله لان حلوله ليس حلول السريان ) اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان

كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا

وذلك انما يتصور في المتناهي \* والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والاما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحاً مستويا لاقت به نقطة تحصل هناك بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثقبه في سطح الكرة وبالجمله حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزءاً من الكرة لاقي بكليته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملاقة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزءاً منها لاقي بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يحملون الطرف جزءاً من ذى الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي ( قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به ) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقتلها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازيداد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثر من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكترتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنهايتها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى مالا يتناهى ( قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ) بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الابدان بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية ( قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها ( والعرض مالا يقوم بذاته ) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم ) يريدان الهيولى على تقدير ثبوتها لا تجوز حدوثها وانما والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة قوهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد اعدامها وهو محال عندهم في اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى في قوله المؤدى اشعار بأن ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا ( قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والإلتيام عليها ) اذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مسيطرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لا يتناهى على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة ( قوله انما هو في بعض الاعراض ) كالان وجع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها ( قوله قيل هو من تمام التعريف ) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبرة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريبه ان العالم اما عيان واما اعراض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كاننا شاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه

حادث ( قوله واصولها قيل السواد والبياض ) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

انما هو في بعض الاعراض ( ويحدث في الاجسام او الجواهر ) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى ( كالالوان ) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرية والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب ( والاكوان ) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرية وان كانت اكثر حصل القمعة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خلط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خلط الصفرة ببياض حصل الزنجارية واذا خلطها سواد حصل الكراثية واذا خلط الكراثية سواد مع قليل حمرية حصلت النيلية واذا خلط النيلية حمرية حصلت الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا ( قوله والاكوان هي الاجتماع الخ ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول في الحيزان اعتبر للشئ في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع والمورد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق يكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه ( قوله



والطعموم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعم كالأطعم (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفوصة يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقباض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطفة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الفوق يكاد لا يثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهمذا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتحمل منه شئ يخالطه

(والطعموم) وانواعها تسعة وهى المرارة والخرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والنقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وايسر لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم

الرطوبة اللعابية مالم نحل فى تحليله فعند ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها لقلة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز

انواعها ووضع الاسماء بازانها بل اكتفوا فى ذلك ان احتجج اليها باضافتها «كما» الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما باطنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) (ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من تواج المزاج قدستحيل فى حقه تعالى على ماسمى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تليفهما بأن يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه و مراد ذلك البعض بيان جواز عرضها بجوهر واحد وقدبنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحياة والقدرة والالم

بما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك ( قوله كافي اضداد ذلك ) لم يجعل طريان  
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري  
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ماسيجي ( قوله اذا الصادر عن  
الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا ) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد  
لا يتعلق الا بالمعدوم اذا القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه  
بعض المتأخرين بأن اليجاد القصدى كاليجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل  
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزمانى

وعدمه لما ان القصد ربما  
لا يكون كافيا في وجود  
المقصود فيتأخر الى  
استكمال علته واما اذا  
كان كافيا فلا يجوز تأخر  
المقصود عنه زمانا والا  
لزم تخلف المعلول عن  
علته الشامة واما ان  
القصد اذا كان ازليا فهل  
يجوز زواله او انتهائه  
فوضع تأمل ( قوله  
والمستند الى الموجب  
القديم ) سواء كان مستندا  
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم  
ان كان واجبا لذاته فظاهر والالزم استناده اليه  
بطريق الايجاب اذا الصادر عن الشئ بالقصد  
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى  
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول  
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث  
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة  
الاولى فلانها لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما  
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في  
حين فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه  
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز  
بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان  
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديمتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثات كالحركة الفلكية على اصل  
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون امر اعدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب  
انتهائه الى عدم متمتع لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة  
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشئ هي عدم علة وجوده فاذا وجب  
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم متمتع  
لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة ( قوله وهذا معنى قولهم الحركة  
كونان ) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون  
الاول في المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى في مكان الاول  
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا جود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والا كثرون على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه في مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها فلا ينهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اباحت الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

ليس غير نفس الكون (قوله فان قيل) منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله فلانهما من الاعراض وهي غير باقية) وقد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذي لم يغلب فيه قرن والنضال الذي لم يمدح فيه ساعد الا يرى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب كما ستطلع عليه

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير) سبقا (وانه) لا يجامع انتاخر فيه مع المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هي على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الاحدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان مالم ليس يتمتع بعدمه في الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يتمتع بعدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبوله بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع في حركته اصلا اذا لاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الاخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يتمتع) عطف

على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله مالا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل لتخصيه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذا لازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات \* الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال \* الامتدادات والجواب ان هذا غير نخل بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها \* الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازيلته تعالى فظاهر انه لا امتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمر ارضا  
ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده في ابطال  
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق  
في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من كل  
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء منها مسبوقا  
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جلتها والا لزم ان لا يكون  
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذا ان  
الدليلان وان افادا تنهى الحوادث الابدية لكن لاضيره اذا الموجود منها متناه ابدال  
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل  
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى والحال ان وجود ما لا يتناهى بالفعل  
ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى  
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى  
المماس للسطح الظاهر من الحوى والجواب ان الحيز  
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم  
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث  
لا بد له من حدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من  
من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والحدث للعالم هو الله تعالى)

لابطال قوله ان الجسم  
والجوهر لا يخلوان عن  
الكون في حيز والمذهب  
في الحيز ثلاثة احدها  
للمشائين وهو المذكور  
في السؤال وعلى هذا  
لا يلزم ان يكون لكل  
جسم حيز بل لما له حاو

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اى »  
انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل  
جسم متميز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة  
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم  
اذا المكان مشغول بالمتكلمين بمثل به حقيقة وفراغه انما هو مجرد وهمنا وفرضنا وتقييده  
بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل  
مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه  
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان  
غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة  
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح احد  
طرفي الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماعى عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اخلاف فيما بينهم ( قوله اى الذات الواجب اه ) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالهية والالهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شىء صفة كاشفه

للوالب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذا الحاج فى شىء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم ( قوله اذ لو كان جائز الوجود ) تعليل لخصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويازمه محذوران احدهما

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شىء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجمع ما يصلح علما على وجود مبدأه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقديتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهوانه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

ان ما هو من جلته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكان لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأه فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه ( قوله وقريب من هذا ما يقال ) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه ( قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة ) اى احتاجت الى احد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شىء من الاتحاد فان مجموع الآحاد هذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه ويمكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار معلومات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلومات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضها ملزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافي في الجميع كاف في كل جزء من اجزائه ومن جلتها نفسه وعلله واذا

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاول ما لم يوجد بازاءه شيء في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاول لانها لا يزيد على الثانية الا يقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والامساك كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهي به لاحتماله فمن قال

ان هذا الدليل غير مقتدر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول ( قوله ) ومن مشهور الادلة برهان التطبيق ( للقول في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كانه ثبت عليه الثاني بيان امتناع لاتنهاى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلوم فيجعل ذلك مقدمة



لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين \* الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها \* والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضهما ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقص بمراتب العدد بانطبق جملتين احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بعملومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا يجوز والاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد ينخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الازمنة واذا خذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال ( قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد ) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلية تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف به شيء من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لاتناهي الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بق بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور ومخلص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لينا في برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وقد يطلق على ما تعلق به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم

وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال ( الواحد ) يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان القانع المشار اليه بقوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا \* وتقريره انه

يعمم والمتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقص ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لاتناهي معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعاً لا حاجة اليه اصلاً فتدبر ( قوله يعني ان صانع العالم واحد الخ ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه ما ذكره

رحه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهوية وخواصها واراد بالالهوية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه ( قوله ولو امكن الهان ) اى ذاتان جامعان للالهوية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع ( قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق بالايمكن اذهى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وماليس يمكن ليس بمقدور ( قوله اذلا تضاد بين الارادتين )

اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح مالا حدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بعل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فيبينهما تضاد ولكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما

لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلام منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شأبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او أن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى \* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا \*

توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة ( قوله لما فيه من شأبة الاحتياج ) في فعله وتنفيذه قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاده ( قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر ) اى ايجاد ضدهما اوجده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدهما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عجزه ايجاد هذا ضد فعله ( قوله وهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع ) اذ يكفي اغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من التمانعين الها فهو المحال لاما ظهر امكانه او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معاً اي اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد \* فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالاً فلا يتعلق به ارادة الآخر \* قلت سكونه امر ممكن في نفسه واتما جاء

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات فان العادة جارية بوجود التمانع والغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى \* ولعلنا بعضهم على بعض \* والافان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لاحالة لا يقال ان الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع لا ناقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان \* فان قيل

استحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كاهي \* فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او إيجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع \* قلت ما ذكر امر يمتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

اوجد شيئاً لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويحجب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزاً بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها ( قوله حجة اقناعية ) تفيد اقناعاً للمسترشد وان لم تفد اتماماً للجاحد ( قوله لا ناقول امكان التمانع لا يستلزم الاعدم تعدد الصانع ) فقوله لم يكن احدهما صانعاً ان اراد به انه لم يكن واحداً منهما صانعاً فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع ( قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ) لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما امر بل اللازم لا مكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه بأس  
ان نشير اليه اشارة خفية وهوانه لوجود الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات  
وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون  
واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط  
فيلزم الترجيح بالمرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة  
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بالمرجح فان  
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة  
خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته  
وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا امر مالم يلتفت اليه الشارح قائل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء  
الثاني في الماضي بسبب  
انتفاء الاول فيه) فيكون  
المفهوم من الآية تعليل  
احد الانتفاءين الواقع  
فيما مضى للمعلومين للسامع  
بالآخر كافي قولك لوجبتني  
لا كرمك ومبنى الاستدلال  
على ان الدليل معلوم  
والمداول مجهول (قوله  
فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء  
الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد  
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب  
اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء  
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في  
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا  
القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان احد الاستعمالين  
بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما  
اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجود  
اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ ننظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اي  
يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني  
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلاما من  
الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان لو لما دل على  
ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني وربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول  
فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذا لوجب  
لا يكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية لبيان ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان  
معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لاشريك له في هذا الاحداث القديم  
اذا لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهي السمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحدوحدوهم في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء

عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اى القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا لاغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها امر لفظى لا يجدى في امثل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى تخصص فيكون محدثا اذ لا نغنى بالحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بعدم وهذا لا ينافى الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید)

هذه المباحث اذلا شك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها «لان بديهة» فتكون ممكنة فيطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

ممکن فهو محدث ای مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البته  
وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه  
بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتي والى الزمانى لكن التزام  
هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل  
الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح في شرح  
قوله وهى لاهو ولا غيره ( قوله لان بديهية العقل جازمة ) لا يريد به ان اتصافه تعالى  
بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى  
هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير  
ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة  
عند العقول والبديهة تشهد  
بان من احدث مثله لا يكون  
الاحيا قادرا علما شائيا يفعل  
ما يريد على مقتضى علمه  
وحكمته فيكون تعالى  
موصوفا بهذه الصفات  
واما السمع والبصر فلا  
دلالة عليهما من هذه الجهة  
بل ثبوتهما بالسمع اوبار  
ضديهما من النقائص فان  
قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط  
البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال  
المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات  
على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا  
قدورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع  
عليها فيصح التسك بالشرع فيها كالانوحيد بخلاف  
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت  
الشرع عليه ( ليس بعرض ) لانه لا يقوم بذاته بل  
يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولاه يتمتع بقاءه  
والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو  
ح لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

قارية وعالمية مثلا وامان لها مبادئ موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب  
فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادئ فسيمجى  
من بعد ( قوله على ان اضدادها نقائص ) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت  
للجاهد اذ للقاتل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا واوسلم فلانسلم انها نقائص  
مطلقا بل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات واوسلم فلانم ان من خلا عنها يجب  
اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان اخلو عن الصفات  
نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل  
من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن  
ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى ( قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ) توقف



ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبني على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيته وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اولى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى ( قوله والعرض لا تخيز له بذاته حتى يتخيز غيره ) ويقال العرض له في نفسه تخيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتخيز غيره تبعا لتخيزه لاننا نقول التخيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتخيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متخيز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى ( قوله وهذا

والعرض لا تخيز له بذاته حتى يتخيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام بمعناه التبعية في التخيز والحق ان البقاء استقرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف البارى تعالى

مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده ( اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لازوجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض ( قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود )

يريد ان البقاء ليس امرا وجودا يعلل به استمرار الوجود كمال الىه جاعلة بل « وان » هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا وجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلّة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار ( قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق إلخ ) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود ( قوله وان القيام ) منع لبطالان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التخيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات البارى تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التخيز بالتخيز والالزم ان يكون للتخيز تخيز فيتمسك وفي مثل قيام العمى بالاعى اذ لا تخيز للمعدوم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوى ان يكون بين الشيتين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان ( قوله وان انتفاء الاجسام الخ ) ابطال لقوله يتمتع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التمس الحال فظن ان التجدد نفس المتقضى مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقاءها فان قلت انما يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقاءها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل ببقاء الاجسام بمعاونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه بخلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحث وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية ( قوله نعم تمسكهم ) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ( ولا جسم )

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فليتم الدلالة على قيام العرض بالعرض ( قوله وبهذا تبين اه ) يعنى بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بعينها بطيئة اذا قيس الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك اشارة للحدث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومائع الحادث حادث ولوقل فذلك اشارة الى امكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم

لانه مركب ومتحيز وذلك اشارة للحدث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن واراوا به الماهية الممكنة التى اذا وجدت كان لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والتحيز وذهاب الجسممة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم باغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

ولا يوجد جوهر فرد (قوله واراوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فلم ان مرادهم هى الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع في عبارات الفلاسفة وهذا

المعنى مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) « بواسطة » اذا لترا داف ممنوع ولوسلم فكون الاذن بالمرادف والمزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالوقوف الى التوقيف واجب كاذهاب اليه الشيخ الاشعرى

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقف ووافقهم القاضى ابوبكر منالكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما ( قوله بواسطة الكميات ) اى المقادير و اراد بها ما يعبر المحقق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات ( قوله اجزاء ) اى بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئاً باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانه ما معنى مطلق الانقسام لغة ( قوله اى الجنا نسة للاشياء ) يريد ان المراد ذلك عرفاً وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للناسبة بين المعنى الاصلى للمائة وبين المعنى العرفى فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعبر الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائة ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ( ولا محدود ) اى ذى حد ونهاية ( ولا معدود ) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ( ولا متبعض ولا متجزى ) اى ذى ابعاض واجزاء ( ولا متركب ) منه لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئاً ( ولا متمناه ) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ( ولا يوصف بالمائة ) اى بالجنانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والجنانسة توجب التمايز عن الجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب ( ولا بالكيفية ) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب ( ولا يتمكن فى مكان ) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمى به المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كالاخفى ( قوله ماهو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المجسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتمسك فى نفي ذلك بالايجاع ( قوله فى بعد آخر متوهم ) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون ( قوله والبعد عبارة عن امتداد ) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فمنهم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يحملونه عدماً محضاً محصوراً بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حرازة ( قوله والله تعالى منزّه عن الامتداد ) وهو ما كان او محققاً ( قوله فيلزم قدم الحيز ) اذ المتحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز ( قوله فيكون متناهيًا ) وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص

المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمنع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه محتمل ان يكون جزءاً لا يتجزى او يكون مساوياً للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال ان التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز منافي لوجوب الوجود كما هو المشهور ( قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئاً قلنا المتكهن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذا ذكر دلائل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز ولا فيكون محل الحوادث وايضاً اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيًا او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف الامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء ( ولا يجرى عليه زمان ) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمية وسائر فرق الضلال والطغيان بالغ وجهه واوكده

للامكنة ( قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال » المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ( قوله والله تعالى منزّه عن ذلك ) اذ ليس في ذاته متجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كاشئاً ما كان

او بمقدار الحركة ( قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة ) كالمبتعض والتجزي والتصریح  
بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم  
انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمبتعض

علم انه ليس بمركب ( قوله  
من ان معنى العرض بحسب  
اللغة الى قوله ومعنى الجسم  
ما يتركب هو عن غيره )  
يرد عليه ان النزاع في نفي  
ما هو المتعارف عليها من معاني  
هذه الالفاظ لا ما يشعر بها  
الفاظها بحسب الوضع اللغوي

( قوله اولا فيلزم النقص ) يرد  
عليه انه انما يلزم النقص اولم  
يتصف المجموع من حيث  
هو بمجموع بصفات الكمال  
واما عدم اتصاف اجزائها  
بها فلا نسلم انه نقض ( قوله  
ويقتصر الى مخصص  
ويدخل تحت قدرة الغير )  
فيه منع لم لا يجوز ان يكون  
المخصص نفس ذاته كافي  
سائر صفاته ومساواة نسبة  
ذاته الى جميعها ممنوعة  
وعدم دلالة المحدثات عليها  
لا يدل على عدم ثبوتها  
( قوله بالنصوص الظاهرة

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصریح بما علم بطريق  
الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب  
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا  
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب  
اللغة ما يعتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره  
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا  
اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزأؤه امان  
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم  
النقص والحدوث وايضا امان يكون على جميع الصور  
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على  
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص  
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيقتصر الى مخصص فيدخل  
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة  
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما  
صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم  
عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك  
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج  
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة  
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما  
متصلا بالآخر تماسا له او منفصلا عنه مبايننا له في الجهة  
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم  
في جهة فيتميز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناها  
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

في الجهة ( كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه ) والجسمية  
نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتهم الله ( والصورة ) نحو قوله عليه السلام ان الله  
خلق آدم على صورته ( والجوارح ) نحو ويبقى وجه ربك ويذلل الله فوق ايديهم

ولتصنع على عيني ( قوله  
والجواب ان ذلك الخ ) يريد  
ان الحكم بان كل موجودين  
فرضا اما متماسان او  
متباينان في الجهة حكم وهمي  
يتبادر اليه الوهم قياسا  
للعقول على المحسوس ولا  
عبرة بحكمه في المعقولات  
( قوله او تؤول بتأويلات  
صحيحة ) اي مطابقة لما يفيد  
القطعيات من التزيهات  
جما بين الدليلين ما امكن  
فيقل مثلا معنى صعود  
الكلم الطيب اليه كونه  
مقبولا عنده مرضيا لديه  
ومعنى عروج الملائكة اليه  
عروجهم الى موضع  
يتقرب اليه بالطاعة فيه  
ومعنى اتيان الرب اتيان  
امرء او عذابه ومعنى  
خلق آدم على صورته  
خلقه على صفاته من العلم  
والقدرة والارادة وغيرها  
ويبقى وجه ربك اي ذاته  
ويد الله اي قدرته وعلى  
عيني اي بما رأى مني اي  
بعلمي وحفظي ( قوله اما  
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد  
في الحقيقة فظاهر ) انه لا يماثله  
شيء بهذا المعنى والا لما  
اختلفا بوجود الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات  
فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو  
دأب السلف اثارا للطريق الاسم او تؤول بتأويلات  
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين  
وجدا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ( ولا يشبهه  
شيء ) اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة  
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئيين بحيث يسدا حدهما  
مسدا لا خراى يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شئان من  
الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان  
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في  
المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا  
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود وتجدد في  
كل زمان فلوا ثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا ووصفة  
وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل  
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد  
صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع  
الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة  
وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة اننا نجد اهل اللغة لا يعتمدون  
من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه  
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه  
كثيرة وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من  
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخطة  
بالخطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان  
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة  
والظاهرانه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع  
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل  
كلام البداية ايضا والافاشترك شئيين في جميع الاوصاف  
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور  
التماثل ( ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء ) لان الجهل ببعض  
او العجز عن البعض نقص واقتدار الى مخصص مع ان  
النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة



وخواصه وعدمها ( قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ) فان قلت علم بما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما ( قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات ) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد وتستحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستقرا لا يتبدل فيه اصلا ( قوله نقص واقتصر الى مخصص ) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات والمقدورية

هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه البعض وقدرته عليه وجب شمولها لكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة ( قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والذهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ( وله صفات ) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد ) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات ( قوله والذهرية ) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر وبيالغون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتخارين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك ( قوله لا يقدر على خلق الجهل والقبح ) اي ما يكون خلقه قبحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس لاالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته عليها فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمتجبر بعمره عند كربته ( قوله والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ) زعموا منه ان مقدوره اما طاعة او معصية اوسفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه ( قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد ) تمسكا بدليل التامع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي

العبودية كالإتيافى الألوهية ( قوله ومعلوم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد ) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات ( قوله وان صدق المشتق الخ ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بما أخذ

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لاعلمه وقادر لافدرته الى غير ذلك فانه ح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والممكنات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان العالم مناعلا هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعاق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم

الاشتقاق فلذا صار حل الاشتقاق فى قوة حل التركيب اعنى حل هو ذو هو ( قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك ) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها فى نفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالاسود يدل على وجود الاسود فيه فكذا الحال فى هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه

ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها « ويلزمكم » فصدقها لا يقتضى الاتحاق الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو فى حقنا ام ذاته تعالى مبين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

اسود لاسود له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيق هو السواد ومن قولنا علم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والظاهرية والحيوية وكون كل واحدة

منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديهما بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدء لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبنى على ان مبدء الاضافة هو الصفة لا الذات وهو م (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين)

حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغيرة كل واحد منها قديم كامر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزيمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لازوم واجب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغيرة اذ الانفكاك يستلزم التغير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالم وحيوا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كازعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كازعم المتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغيرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصراني باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزيمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقائيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغيرة

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغيرة كل واحد منها قديم كامر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزيمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لازوم واجب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغيرة اذ الانفكاك يستلزم التغير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحدله ثلاثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كايديل عليه قوله تعالى \* لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة \* وقال عقيبه \* وما من اله الا اله واحد \* حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدءا للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا ( قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير ) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع في استلزامهما التغير كما هو المشهور او لا كما هو رأى الاشعرية ( قوله

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد ) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضى القسمة لذاته والوحدة يقتضى اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا ( قوله مع ان البعض جزء من البعض ) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد ما متغيرة كانت او غير متغيرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لاغيرها بل لما ليس عندها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم « ولصعوبة » معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غيره كعروضها اذا المقتضى لعدم المتغيرة اعنى عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليب الواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ( قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ) يعنى ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الآلهة فكل ما يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافي له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان بنى كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته ( قوله ولصعوبة هذا المقام ) يريدان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنقوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فعلا لشيء وقابلا لايه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمالها به وقد استوثقه الحكماء فيقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهى امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافعيه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بالاتفاق اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بدونه كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام منايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان للحدوث كما سبقت اليه الاشارة ( قوله فان قيل ) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معامع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هى اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما ( قوله اى يمكن الانفكاك بينهما )

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم  
تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم اوحيز فورد عليه القديمان  
المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير  
موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس  
تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت  
الشارح الى اعتبار ذلك القيد ( قوله والعدم على الازلى محال ) فلا يتصور بين ذات  
الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق  
الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه ) يريد انه ليس  
للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود  
آحادها وعدمها عدمها وكأنهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل  
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها  
وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثة فان قيام  
الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات  
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة  
الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض  
مع المحل

القول بوجوب وجودها  
فانهم لو اعترفوا بان  
لصفات وجودا مستقلا  
لزمهم ان يقولوا بانه  
معلول الذات فان كان  
بطريق الاختيار يلزم  
حدوثها ويلزم التسلسل  
ايضا في مثل القدرة

والارادة والحيوة والعلم بما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق « اذ لا يتصور »  
الاجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه  
فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده  
فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات ( قوله  
بخلاف الصفات المحدثة ) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ماهو عين  
الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف  
ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا  
عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا  
لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لثلاث على غير عشرة يحكم  
عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد  
مع ان صفاته فيها وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها ( قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحالة تخينه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احاد الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغير ان لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٩ ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع بوجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المتغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في التخييزين المتغايرين هو افراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحا عن المعنى المراد قد برهناك الله سبيل الرشاد ( قوله والذات بدون الصفة ) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية



(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه ٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغى ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ماسمعت في الماهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكالعلم والمعلوم) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلمية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ماسبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولواء غير وصف  
الاضافة لزوم عدم المغايرة بين كل متضافين كالأب  
والابن وكالأخوين وكالعلم والمعلوم بل بين كل  
الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك  
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو  
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم  
سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه  
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح المحل

معلولته فتأمل (قوله بل بين  
كل الغيرين) بل نقول يلزم  
على هذا ان لا يثبت مغايرة  
بين المفهومين اصلا لانه  
ان لم يكن احدهما مغايرا  
للآخر فذاك وان كان مغايرا  
فلما ذكره من ان الغيرية  
من الاسماء الاضافية (قوله

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح المحل) فان المتغيرين وجودان « والتباير »  
الا يصح حل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حل  
المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات  
لاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه  
بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنزع من الشئ الواحد باعتبارات  
مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه  
وجودية كانت أو عدمية صوراشق مطابقته وللأفراد الموافقة له في الصنف او النوع  
او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة  
مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومراة لمشاهدتها بوجهها  
حتى كأنها عينها انسحخت عن عوارضها واكتفت بعوارض واحد من تلك الافراد  
ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحوه عليه ويكون معنى جلنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما لشي واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل به وهو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى ( قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد ) قد ضيق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لاسبابا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى ( قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كافي قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغيابه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزد يد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه ( وهى ) اى صفاته الازلية ( العلم ) وهى صفة ازلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها ( والقدرة ) وهى صفة ازلية

ولا يخفى ما فيه ) فان مغايرة شي لكل شي لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه ( قوله تنكشف المعلومات ) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهي او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تعالى ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه ببعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الإشارة إليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد المعين بأنه وجد أو زال وهذا متناه بالفعل حسب تناهي التجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الإبدية متغير متبدل إلا أن تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا في حقيقة في ذاته تعالى بل يوجب تغيرا إضافيا للعلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها إشارة إلى دفع ما يقال من أن جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالما في الأزل بأن زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب أبو الحسين البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها فدفعه بأن الموجب لا يكشف المعلوم لأنفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الأزل بأن زيدا سيدخل الدار حتى إذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم أن للقدرة عند المحققين تعلقين

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات

تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من إيجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها

ونسبته إلى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود «فيدرك» المقدور أو عدمه القائلين بأن المعلوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والإيجاد ونحو ذلك والظاهر أنه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه بوجود المقدور لا في الأزل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على أن المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وأنه حادث ولعله اختاره لقوته لكن لاوفق بكلام المتن أن يراد المعنى الأول إذا التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيحكي تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور إيماء إلى أنه يكفي في التميز والحكم لفظ الصحة إذا الحياة لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لأفرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحياة خلفاء وجههما على ما لا يخفى وما قيل من أنه تنبيه على أنها ترادف القدرة وإن الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثاني بعيد يأبى عنه مقامه على أنهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليها يمكن فيكون ذلك معنى آخر لأنظر القوة غير القدرة والأول أبعد منه بل فيه شبهة تصرح بالمباينة

( قوله فيدرك ) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى لاسبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصمخ وقرعه للعصبة المفروشة في مقعره كجلدة الطنبلة كما في سمننا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظيل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا يحتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والرئي وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكا بهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما في حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها يلزم من كونه

تعالى سميها بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكهبي

فيدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخيل والتوهم ولاعلى طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تملقات بالحوادث ( والارادة والمشيئة ) وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احدا للمقصورين في احدا لاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحجز وصفه باللس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لاحاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر ( قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تملقات ) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداء اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث ( قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ) اما تساوى نسبة القدرة فشيء ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقعه على ما هو عليه تخصيص بالانحصار ومما يذنبه على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء اولنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والالزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا انزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجادته تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا  
عن الآخر فتعلقها باحدهما  
ترجيح بالمرجح ان لم يكن  
كذلك بل كان تعلقها

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات  
الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه  
ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه  
آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »  
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه  
الوقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها  
لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير  
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل ( قوله على من زعم ان  
المشيئة قديمة ) زعت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث  
من حيث يحدث واما الارادة فتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم  
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل ( قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة  
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى  
مريدا انه ليس بمكره ولا ساء ينسب الى التجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته  
فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد  
ما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رجه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به ويذنبى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجداد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المرید عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجداد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا لقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلقت الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشية

قسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله) وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا تدل الخطاب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فما يقال من

ولو شاء لوقع (والفعل والتخلىق) عبارتان عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيمى بتحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد

ان ما ذكره انما يدل على مغايته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته الخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجىء من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بنىر العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغيرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بما رحل ( قوله كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه ) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقيقته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعه وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجع عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة مرفيهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بجذا فيه عائد في صورة الاخبار على

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امثاله لامرءه ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله \* ان الكلام فى الفؤاد وانما \* جعل اللسان على الفؤاد دليلا \* وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكرك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر ( قوله وتواتر النقل عن الانبياء ) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امين وامكن ( قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام فى غيره كما يزعمه المعتزلة



في معنى كونه قع متكلماً ( قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة ) ولما كان الباعث على تكرار الإشارة مذكوره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر ( قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي ) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وتستسمع في هذا كلاما آخر ( قوله ومع ذلك فهو قديم ) اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالة من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال ( وهو ) اي الله تعالى ( متكلم بكلام هو صفة له ) ضرورة امتناع اثبات المشتق لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له ( ازيلية ) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ( ليس من جنس الحروف والاصوات ) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذارد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم ( وهو ) اي الكلام ( صفة ) اي معنى قائم بالذات ( منافية للسكوت ) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه ( والافه ) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها حدا القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي اللفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولم أرأت الكرامية ان بعض الشراهن من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة ( قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ) لكن لما كان في الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عندها اهل العرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده ( قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ ) الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني

ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ( قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند العلاقات ) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيّد من الاشاعة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسجيّء الجواب عن دليله « كما »

( قوله وذهب بعضهم ) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء ( قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد حذف التخصيص  
تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف  
باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر ( قوله كما اذا  
قدر الرجل ابنه فامر به ان يفعل كذا ) قيل الموجود في هذه الصورة هو العزم على الامر  
وتخيله لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول  
لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما  
يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ  
هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحقا بل كيسا

وحزما واما الخطاب  
الشامل للموجود والمعدود  
كأمر النبي عليه السلام  
بالنسبة الى جميع امته  
فليس من هذا القليل فان  
مبناه على تنزيل المعلوم  
منزلة الموجود تغليباً له  
عليه وذلك طريقة معهودة  
فيما بينهم ( قوله والاخبار  
بالنسبة الى الازل لا يتصف  
بشيء من الازمنة ) بان

كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به ان يفعل كذا بعد الوجود  
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا  
ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهه  
عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح  
بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق  
على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو  
الحادث فقال ( والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق )  
عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال  
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن  
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف  
من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة

يكون الزمان ظرفاً له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيداً به مثلاً نقول  
زيد موجود في الوقت الفلانى معدوم في غيره ودخل في الدار في وقت معين من وقت  
وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد  
في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور  
اذا كان الخبر زمانياً وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقاً ازلياً لا يتغير  
ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود  
ذلك الحادث في زمانه او قبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخبارات ( قوله  
لئلا يسبق الى الفهم ) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف  
عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد مها ( قوله جهلا او عنادا ) قال رحمه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ( قوله من التأليف والتنظيم الخ ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

من الكلمات والجلج  
وبالتنظيم جعلها مترتبة  
المعاني متناسقة الدلالات  
حسب ما يقتضيه العقل  
وبالانزال نقله من اللوح  
المحفوظ الى سماء الدنيا  
وذلك بقربنة وقوعه في  
مقابلة التنزيل المراد به  
نقله من سماء الدنيا الى  
الارض بدفعات ١١ في باب  
التفصيل من الدلالة على  
كثرة الفعل فقد روى انه  
تعالى انزل القرآن جملة  
من اللوح المحفوظ الى  
السماء الدنيا فحفظته الحفظة  
وكتبته الكتبة في الصحف  
ثم نزله منها الى النبي  
عليه السلام منجما موزعا  
في ثلث وعشرين سنة على  
حسب المصالح وكفاء  
الحوادث ولا شك ان  
الكلمات والجلج وجود

جهلا او عنادا واقم غير المخلوق مقام غير الحادث  
تنبيهها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على  
وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله  
تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم  
وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين  
الفرقيين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم  
المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم  
يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافئح لا نقول  
بقدم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بمحدث كلام  
نفسى ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء  
عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف  
بالكلام ويمتنع قيام القضى الحادث بذاته تعالى فتعين  
النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو  
من صفات المخلوق وسمات الحادث من التأليف والتنظيم  
والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجز الى  
غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانهم قائلون بمحدث  
التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم  
يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى انه تعالى متكلم  
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها ويجاد اشكال  
الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم  
وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا »  
لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة  
لدعوى النبوة فيكون حادثا ( قوله الى غير ذلك ) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف  
بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتمييزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكر كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وأنه لذكرك ولقومك والد ذكر  
محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ( قوله والاصح اتصاف الباري

تعالى بالاعراض المخلوقة له )  
ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك  
الاعراض بذاته تعالى  
فالملازمة ممنوعة وان اراد انه  
يلزم صحة حمل تلك الاعراض  
عليه تعالى حمل الاشتقاق  
فالمناسب ان يقول بدل قوله  
تعالى عن ذلك علوا كبيرا  
لم يصح ذلك لغة وشرعا ( قوله  
فالكاتب تدل على العبارة وهي  
على ما في الاذهان وهو على  
ما في الاعيان ) بيان للعلاقة  
المصححة لوصف الكلام  
القديم بما هو من صفات  
الالفاظ المنطوقة المخيلة  
ونقوش الكتابة ثم ان  
الوجودين الاولين من هذه  
الوجودات الاربعة وجودان  
حقيقيان لمعروضهما  
عارضان له حقيقة الا ان  
الاول منهما وجود اصلي به  
تصدر آثاره وتظهر احكامه  
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه  
والثاني على تقدير ثبوته  
وجود ظلي لا يترتب آثاره

والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى  
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون  
على ان القرآن اسم لما نقل الدينايين دفق المصاحف تواترا  
وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا باللسن  
ومسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة  
فاشار الى الجواب بقوله ( وهو ) اى القرآن الذى هو  
كلام الله تعالى ( مكتوب في مصاحفنا ) اى باشكال الكتابة  
وصور الحروف الدالة عليه ( محفوظ في قلوبنا ) اى بالالفاظ  
المخيلة ( مقروء بالسنتنا ) بالحروف الملفوظة المسموعة  
( مسموع بآذاننا ) بذلك ايضا ( غير حال فيها ) اى مع  
ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسن  
والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع  
بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور  
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر  
محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة  
النار صوتا وحرقا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان  
وووجودا في الاذهان وووجودا في العبارة وووجودا في الكتابة  
فالكاتب تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على  
ما في الاعيان فبحث بوصف القرآن بما هو من لوازم القديم  
كافى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجود  
في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات  
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كافي قولنا  
قرأت نصف القرآن او الخيل كافي قولنا حفظت القرآن  
او الاشكال المنقوشة كافي قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخير ان فليس عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لا يدل عليه  
من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث هـ لولهما ( قوله وحيث

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مساححة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او التخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقذ لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في مريبة من ذلك ( قوله ولما كان دليل الاحكام ) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لفرضهم تعارفوا عليه فجلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينسب في ذلك ما ذكرناه ( قوله فوسى عليه السلام ) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سماع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سماع صوتا دالا على كلامه مخلصا له من غير دخل

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابواسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سماع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

كسب لعباد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلا» ابو منصور والاستاذ ابواسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سماع كلامه الازلى من غير صوت ولا حرف كما يرمى فى الآخرة ذاته بلاكم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع ( قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة ) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبة في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويحملونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور ( قوله انما هو باعتبار دلالة على المعنى ) فيكون منقولاً عرفياً حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازاً كما ان استعماله

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه يبدى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركاً نظراً الى انه يصح استعماله في معنیه بطريق الحقيقة نظراً الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك ( قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء ) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه يبدى الاستحالة ( ٩ قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاماً



والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاثنان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات البارئ تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود

الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتيب لا يبق فرق بين

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ. من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ. الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفحة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذا الاشتقاق وصفاله قائما به (ازلية) لوجوه

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الوضعي والهئية التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء باللسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف بخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن لك ان اريد صدق سلبه فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعنى

\* الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى الى ما مر  
\* والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق فلوم يكن في ازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض \* والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منداستحالة تكون العالم مع انه مشاهد وامابد ونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع \* والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازيلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اى عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتهرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قول فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسا والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد منه جهور العقلاء وخصه قوم بالواجب

تعالى وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع ( قوله لو حدث لحدث اما في ذاته ) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليها الدليل الاول اعنى امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها ( قوله ومبنى هذه الادلة الخ ) \* اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى \* واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا خلق التكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية \* واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في تجدها الى التكوين \* واما الرابع فلما مر في الوجه الاول ( قوله وهو محيا ومميتا ) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدءا حقيقيا غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا ( قوله ) ولا دلائل على كونه صفة اخرى ( قوله ) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو

لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالة ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقة كالعالم والقدرة والحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحيا ومميتا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدء التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

المعنى الذي نجده في النعال وبه يتميز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فأن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدء تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدء في الوجوب النسبة الى المحدثات نفس لقدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مبدء معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدء نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزؤه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عديما واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالفعل معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الالهيان مجامعا لوجود العلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبا بعيدا عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعي الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به ( قوله فان القدرة ) جواب عما قالوا ان مبدأ اليجاد لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين ( قوله ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين ) اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لفي التكوين ( قوله والمكون حادث بحدوث العلق ) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدلت القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله ( وهو ) اي التكوين ( تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه ) لافي الازل بل ( لوقت وجوده ) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث العلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاص في الازل هو مبدأ التكوين اي اليجاد لانفسه ( قوله وما يقال اي في الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون ( قوله  
اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير ) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون  
نفسها او جزءها او  
شرطها ومبنى الجواب  
على ان العلة هي الامكان  
على ما صبح عند المتأخرين  
( قوله كان القول بتعلق  
وجوده بتكوين الله تعالى  
قولاً بحدوثه ) بناء على  
ان القديم لا يستند الى المختار  
وقد عرفت ما فيه ( قوله  
ومن ههنا ) اى مما ذكر  
من ان الحادث عندهم  
مالوجوده بداية والقديم  
بخلافه جعل ذلك  
التنصيب رداً على  
الفلاسفة اذ لو اريد  
بالحادث عندهم ما يتماق  
وجوده بالغير وان لم يكن  
له بداية لم يصلح ذلك  
رداً لهم اذ هم قائلون  
بحدوث العالم بجميع  
اجزائه بهذا المعنى ( قوله  
والحاصل ) تلخيص  
الجواب المصنف بعد ابطال  
ما يقال في معرض الجواب

اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق  
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات  
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث  
مالوجوده بداية اى يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه  
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى  
لجواز ان يكون محاجاً الى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما  
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى  
مثلاً نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار  
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول  
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا  
يقال ان التنصيب على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد  
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهوى والافهم انما  
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لابعنى عدم  
تكونه بالغير والحاصل اننا لانسلم انه لا يتصور التكوين  
بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب  
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون  
المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة  
حقيقية هي مبدأ الاضافة التى هي اخراج المعدوم من العدم  
الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة  
المشايع لكان القول بتحقيقها بدون المكون مكابرة وانكاراً  
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض  
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الام اليه  
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل  
البارى فانه ازل وواجب الدوام ببقى الى وقت وجود المفعول

( قوله فلا يندفع بما يقال ) لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »  
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان

ازليامستمر الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكائه الاثر عن المؤثر وتختلف المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية

(قوله وهو غير المكون)

هذا ابتداء بحث قد خالف

الاشعري فيه الجمهور

وزعم ان التكوين عين

المكون والتأثير نفس الاثر

فالمراد من كونه غيره نفي

كونه نفسه لا المغايرة بمعنى

صحّة الانفكاك فانه بحث

آخر لم يحوموا حوله ولما

كان بطلان ما نقل عن الشيخ

ظاهرا اوله الشارح رحمه

الله سبحانه (قوله لان الفعل)

اي التكوين لا تعلقه وقد

شاع استعمال الفعل والخلق

والايجاد نحو ذلك في صفة

التكوين (قوله فيكون قديما

مستغنيا عن الصانع) لما

عرفت من ان الشيء الذي

يقتضى ذاته وجوده هو

هو الواجب (قوله سوى

انه اقدم منه) اي متقدم

عليه (قوله فليس ههنا

الا الفاعل والمفعول) يرد

عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة

كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان

نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه

ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما

مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون الخالق تعلق

بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه

ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم

مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف

وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى

للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون

لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق

سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذا لمعنى

لخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد

فكلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتأثير الفعل

والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال

هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول

ما يكون استحالاته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل

يطلب لكلامهم محلا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف

العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل

اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى

الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر

امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى

المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج

ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم

المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد في الوجود فذا ذكره يقتضى

عدم صحّة الحمل لاحتجته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكما لا بدله من توجيهه ويمكن

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايحاد احدث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصنع والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايحاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عبارتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل للماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى اخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقة ازلية فمما تقر به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالسورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (ولا رادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في « والتجارية » نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركائة تأويله



وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه ( قوله والتجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته ) هذا هو احد قولي التجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه وللفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف  
صفة الله تعالى ازيلية  
قائمة بذاته رد الهمما فتأمل  
( قوله دليل على كون  
صانعه قادرا مختارا ) فان  
من امعن في تأمل اجزاء  
العالم جملة وفرادي  
وامعن نظره في الحكم  
المودعة فيها اضطر الى  
الجزم بأن صانعه لا يخفى  
عليه خافية وان عنايته  
على جميع ذلك محتوية  
والحكماء ايضا لا ينكرون  
ذلك وانما ينكرون انبعث  
القصد والطلب لما فيه من

والتجارية من انه تعالى يريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة  
من انه يريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته  
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا آيات الناطقة بأثبات  
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام  
صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا  
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل  
على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان  
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف  
المعلول عن علته الموجبة ( ورؤية الله تعالى ) بمعنى  
الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو  
بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين  
فلا حياء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن  
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه  
حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية ( جائزة في العقل )

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فضائه عنه تعالى وما يقال  
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبتدأ الكامل من كل وجه فيصير  
ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي  
ذلك علم مبدعه لكن اصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرد سببا لوجود المعلوم  
وكون القصد لغرض وحاجة البتة ( قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة  
بالرؤية ) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي  
في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى  
ابدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك مجرد جريان العادة عليه

( قوله بمعنى ان العقل اذا خلى ) يعنى ان العقل ببديهيته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى ببحثه وجوازه ما لم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمنع تقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس يحمل النزاع اذا الخصم لا ينكره فكلام لاطائل تحته اذا المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدهم بانهدامها ( قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم ) اى ندرك بالبصر خصوصية

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقيم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمى « تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ الاربع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

كل منهما فتميز كلاما منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم يكون المبصر مبصر ابدعى لان شتيه بل هو تنبيه عليه واذالة لنوع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فرعا يشتهبه الحال بينهما ومن ههنا

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمشككون على ان الجسم « ويتوقف » انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر حينئذ وسمى لهذا الكلام تنمة ( قوله اذ الاربع يشترك بينهما ) يتوهم عليه لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما ( قوله ولا مدخل للعدم فى العلية ) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به الغدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا ينافى كون الغدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

اعني كون الشيء ذاهوية مالا خصوصيات المراتبات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزءا من علة الصحة او نفسها ( قوله ويتوقف امتناعه ) اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية ولما لم يثبت كون شيء من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية او المانعية انما يتصور بتحقق

الرؤية لا يصحها فتدبر ( قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ) قال رحمه الله فان مالا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الاولان ( قوله فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالوجود واشترائه ضروري ) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشيء له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لانباء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عديمة فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعمل بالمتغيرات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلانهم اشترك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شجما من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما هو المعنى بالموجود واشترائه ضروري وفيه نظر

امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقا ليس الا خصوصيات المراتبات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجاليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالموسمية فان متعلق الموسمية ليست الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها بخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالمنسبة الى موجود وبالجملة فقد طبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابيه منصور الما تريدي ( قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها ) لكن ينفيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتأمل ( قوله والمعلق بالممكن ممكن ) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلق الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق متمتع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكننا اذا كان ما ارتبط به ممكننا ( قوله وقد اعراض بوجوه ) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قدسأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكننا لكن طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانياء من هون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كاعلمه هو وبانا لانسليم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع لا ينكر « واجب » فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبوعه مقامه اما اولافلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالي هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد به نفى الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سألوه وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

بمنها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان اريضا ( قوله واجب بان كلام من ذلك خلاف الظ ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه ( قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة ) فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الهام كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة ( قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع ) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

واجب بان كلام من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون ( واجبة بالنقل ورد الدليل السميح بالبحاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة ) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كاترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك مجولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقرى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصل الشعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله ( فيرى لا في مكان ولا على جهة ومقابلة واتصل شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى ) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لحاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة قلنا: نوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عليه السلام وكيف يصدقونه

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب ( ٩ قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا اننا اعاننا هو في النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الابحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم ( قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط ) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها ( قوله والجواب تسليم كون الابصار للاستغراق ) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفى « مقرونة » ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتضى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بهابل تقول يجب حملها على احدها جمعا بين الأدلة ( قوله كالمعدوم ولا يمدح بعدم رؤيته ) وما ظن من انه انما لا يمدح

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا للرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتضى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتعزير بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفى « مقرونة » ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرتضى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بهابل تقول يجب حملها على احدها جمعا بين الأدلة ( قوله كالمعدوم ولا يمدح بعدم رؤيته ) وما ظن من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات  
اخر وكذا النقصان من جهة لا ينافى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح  
بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازها  
عقلا لا التجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا  
عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق  
عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدش  
الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك نفي اتخاذ

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم  
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والامتناع موسى عليه  
السلام عن ذلك كافعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل  
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا  
اختلف الصحابة قرصوا ان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي  
عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في  
الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن  
كثير من السلف ولا يخفى في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب  
دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر  
والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد  
خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق  
لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو  
ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو  
المخرج من الدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق  
احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

الولد والصاحبة فبني على  
ما تقرر في الاوهام من ان  
كل حي صانع ملك معبود  
فله صاحبة وولد ووالد  
وخدم وخول ومعاون  
ومعارض ولهذا جمعوا الله  
شركاء الجن وقالوا للملائكة  
بنات الله فاني على نفسه بانه  
مع كونه جامع لهذه الصفات  
متعال عما ذكر فسبحانه ما  
اعظم شأنه (قوله مقرونة  
بالاستعظام والاستنكار)  
كما قل الله تعالى لقد  
استكبروا في انفسهم  
وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسروا عليه بما لا يليق بكبريائه ما كان خروجا عن  
المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واثبات بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال  
ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب غزه وقدرله دون قدره فان رؤية الله تعالى  
اشرف كرامة اعد الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة  
ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جود وتعنت لاشك انه  
استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل  
ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز



ادل (٩ قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البدية تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدًا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يحمل ضدًا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (٩ قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقديناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما يفعله بقصد

مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاة بشأنه لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للمشئ بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان مامصدرية لثلا يحتاج الى حذف الضمير

لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه ليم القبض والبسط وكم عدده «او معمولكم» وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البته وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لثلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجع لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ماهو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يحمل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعاقب الخلق به ثم يحمل الاضافة بموئنة المقام على الاستغراق والا فالأعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم النقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يمد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا بالخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس في الآية اضافة حتى يتصور جعلها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله او معمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعلمونه هو المعمول باعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون توابعها لم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اول العبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الایجاد والایقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولا زهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالق لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالتاقل بكون العبد خالقا لا فانه لا يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة باننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمه لها الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى يمكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يحجرى على عمومها لان الشىء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا الخصوص كما  
تقرر في موضعه (٩ قوله ان يخلق كمن لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي  
لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط  
المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعداء  
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على  
افعاله او مذموما عليها مثابا او ماقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله

اذ لا معنى للتكليف بما ليس  
بمقدور ولا للمدح او الذم عليه  
ولا استحقاق الثواب او  
العقاب وهذا بناء على حكم  
العقل بالحسن والقبح في  
الافعال وذلك باطل عند  
الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا  
عن بطلان قاعدة التكليف بما  
ذكر في الشرح وعن بطلان  
المدح والذم بان ذلك باعتبار  
الحلية لا باعتبار الفاعلية كما  
يمدح الشيء ويذم بحسنة  
وقبحه وعن بطلان الثواب  
والعقاب بان ترتبهما على  
الاعمال ليس بناء على  
الاستحقاق بل كترتب سائر  
الصاديات مثل ترتب  
الاحراق على مسيس النار

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب  
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية  
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبت  
على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى لو كان  
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والا كل  
والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم  
لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجدها  
أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر  
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله  
تعالى فتعرك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة  
الطير والجواب ان الخلق ههنا يعني التقدير (وهي) اي  
افعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا  
عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك  
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضائه وهو  
عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر  
بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء  
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن الكفر  
كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يحزم بذلك لاحتمال  
ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اي تطبيقه على  
ما يقتضيه الحكمة وتعريضه عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل  
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه الغوى قال في الصراح القضاء المصنع والتقدير كما قال  
تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فعلية البيان ٦ قوله الكفر مقتضى لا قضاء  
وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه  
لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء كما لا ينفع به وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه  
صفة له بكسبه واختياره  
ولا اعتراض عليه لانه  
استخط مولا واستحق  
العقوبة الدائمة التي  
لا يرجى العفو عنها (قوله  
هو تحديد كل محدود بحده  
الذي يوجد به) لم يلتفت  
الى ما يقل من انه عبارة عن  
ايجاد الموجودات على  
قدر مخصوص وخدمين  
اذ لم يعتبر مفهوم اليجاد في  
وضعه الغوى والنقل  
خلاف الاصل ولادليل  
عليه كما سلف في القضاء  
بعينه (قوله وهذا شنيع  
جدا) قل رجه الله  
والظاهر انه لا يصبر على  
ذلك رئيس قرية من عباده  
تعالى ثم قل والتفصى عن  
ذلك بانه اراد من العباد  
الايان والطاعة برغبتهم  
واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقتضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون  
المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي  
يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر ما يحويه من زمان  
ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاد والمقصود  
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله  
تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه  
والاجبار \* فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره  
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة  
\* قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق بأختيارهما فلا  
جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم  
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور  
والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه  
وطاعته لا كفره ومعصيته زعمانهم ان ارادة القبيح قبيحة  
كخلقها وايجادها ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح  
والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد  
على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن  
عروبن عبيد انه قال ما لزمني احد مثل ما لزمني مجوسى  
كان معى في السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله  
تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت  
فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن  
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون معنى  
الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمداني

نقيصة ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره رغبة  
واختيارا لا اكراها واضطارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع  
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوية ونقيصة (٩ قوله دخل على صاحب هو اسمعيل

(عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابى هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاذ كره (قوله وقديتمسك من الجانبين بالآيات) امامن جانبنا فيمثل قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله \* فن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا \* ان كان الله يريد ان يغويكم \* ولو شاء الله لجمعهم على الهدى \* ولو شاء لهدىكم اجمعين الى غير ذلك وامامن جانبهم فيمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد \* ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى

لعباده الكفر \* والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفى لازمه صحى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد اواما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلامهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم في ذلك حل المشية في اكثر الآيات

٩ دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا او يؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا قفل لمعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

على مشية القسر والاجلاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف « ونعلم » خلق الايمان في العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق لهم العلم بأنهم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى ( قوله ونعلم ان الاول باختياره ) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى وامان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولاً بتأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبدئية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمور آخر من دلالة العقل او النقل ( قوله لم يكن للعبد فعل اصلاً ) اى لا خلقاً ولا كسباً بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فحرم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتها

لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله ( قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة القصد والاختيار ) يعنى ان اسناد الافعال كان باعتبار اتصاف

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ وقوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما

العبد بها حقيقة لم يجز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعاً فلو كان العبد مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدئية وتبادر الافهام اليه نظراً الى ظاهر الحال ( قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك ) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلاً ( قوله ) فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى ( هذا السؤال ) والى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقارباً ومداًرهما على ان تملق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر ولفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقاً لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجباً والايان ممتنعاً والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختاراً فى فعله بان الطرف الواقع

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الا من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بأن العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجمله واجب الوقوع ولا ضده متمنع الوقوع فسطح الاعتراضان (قوله اما ان يتعلقان بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل فعل العبد ازل ولا يزال لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا منع ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع ولاختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعل او يتركه باختياره فلا اشكال \* فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او متمنعا وهذا ينافي الاختيار \* قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال الباري تعالى \* فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال واجبا لها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين \* قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتنانه الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش

الارادة بالعدم الازل باعتبار استمراره واما ان الارادة من عل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان عدم مقدور كانه الى البعض (قوله) فيكون فعله الاختياري واجبا او متمنعا (ضرورة ان الله تعالى في الازل اذا علم ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معيناً فيتصرف به فهذا الاختيار

والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متفيعين فيه لكان «احتيجنا» علمه تعالى متعلقا بانتفاهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تناق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال الباري تعالى) فانها اختيارية باتفاق الملمين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيها لا يزال فيكون وقوعها



واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته اذليا كان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك بل يكفي تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعاق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يحجب عنه بأن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ﴿ قوله احتجنا في التنصيص عن هذا المضيق ﴾ وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لخلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بأن الضرورى وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة

وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين الجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة

احتجنا في التنصيص عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايحاده الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة اليجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على اريد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايحاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقه الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة البعدتين احد طرفي الفعل ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استبعاد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور المقدر تعلقين فعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره  
اولا بوجه ملامم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع  
ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق  
نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب  
تفاوت النفقات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر  
غير ملامم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة  
اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكبر عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك  
فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الاتحصيله فيتربب النعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادة  
او بتأثير قدرة البعث ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه  
الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملامم والاتفات الى وجه آخر له  
وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما نفي استبداد

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور  
وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب  
لا يصح انفراد القادر بدو الخلق يصح انفراد القادر به فان  
قليل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا  
الشركة ان يجتمع اثنان على شئ فينفرد كل منهما بما هو له دون  
الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا  
لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف  
ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض  
تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت النصرف

الخالق بخلق الموجودات  
لكن الاظهر ان ذلك ايضا  
تابع للهيئات المزاجية  
والعوارض النفسانية الجبلية  
او المكتسبة الخلقية كما  
هو مذهب الحكماء وامام  
الحرمين وان كان له ان يغير  
تلك الهيئات ويبدلها  
بتوفيق الله بأن يتأمل في  
افعاله وما هو دواع اليهامن

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل »  
لا يستند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال  
الشوق وارتفاع الموانع ولومثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات على اسبابها  
ولقد نبهناك بهذا الإطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب  
والله الموفق للصواب ( قوله مثل ان الكسب واقع بآلة ) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح  
والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة  
( قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته ) اي الكسب مقدور وقع في محل قدرته  
بخلاف المخلوق ومخلصه ان الكسب اكتساب واستحصا للمقدور وتأثر وانفعال  
من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير ( قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

اي في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب في ذلك زقوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بماله من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلاهما منفرد بماله من تأثير ما قلت المنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذا دلالة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شئ من المذهبين ( قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم ) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخالق وبعد تسام ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم ( قوله ليشمل المباح ) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى ( قوله وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ) انما فسرناها لان الاستطاعة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة وان لم نطلع عليها فبحر منابان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كافي لخلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب ( والحسن منها ) اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ( برضاء الله تعالى ) اي بارادته من غير اعتراض ( والقبيح منها ) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ( ليس برضاءه ) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح ( والاستطاعة مع الفعل ) خلافا للعتزلة ( وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجيء وهي متقدمة على الفعل لامعه واما ان ذلك علة للفعل او شرطه فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها الى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالتناء في مال الزكاة فقلوه واجلهو على انها شرط لاداء الفعل يوهم انداشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجودة الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية ففعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد ( قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل ) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على اننا نعلم

بالضرورة اننا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى « فعليكم » عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراجح ( قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا ) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره ( قوله والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة ) وهو خلاف ما ثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا ( قوله فعليكم بالبيان ) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الابد وجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفت بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها ( قوله

لاستحالة ذلك على الاعراض ) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير اليه ( قوله ومن ههنا ) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثل واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذا القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فصار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعاً ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله واما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة ففعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزام تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع ( قوله على مقدمات صعبة البيان ) قد عرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيا مهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشارة الى الجواب بقوله ( ويقع هذا الاسم ) يعنى لفظ الاستطاعة ( على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ) كافي قوله تعالى \* والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفته فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات لهو المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة ( وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة ) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلان سلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلان سلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر

اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر ( قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته ) يعنى رليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بالمراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها ( قوله فلان سلم استحالة تكليف العاجز ) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال « وضع » عند سلامة الاسباب فاقمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما تجر عادة

بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة سالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنته الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اي ليس مما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي صحة التكليف تعاق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور ليس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خاق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

وضيح باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لاحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعاً في نفسه كجمع الضدين او ممكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واما ما تمتع ببناء على ان الله تعالى علم خلافه وادخله كإيمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى \* لا يكلف الله نفساً الا وسعها \* والامر بقوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء \* للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية \* ربنا ولا تحمِلنا ما لا طاقة لنا به \* ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطلق من العورض اليهم وانما النزاع في الجواز فتمنع المعتزلة ببناء على القبح العقلي وجوزوه الاشعري

عليه (اي بالمعنى الذي سبق) ممكن كان في نفسه او متمتعاً لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عدّه الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وادارته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث به



في نفسه والالم يوجد عقيبهِ وهذا نزاع لفظي ( قوله لانه لا يقبح من الله تعالى شيء ) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لالممكن فقط كما هو رأى بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب بالايمان مع انه متمتع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقهُ عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدقهُ بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافاً لوجوده \* والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا

لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائز المألزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المألزم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لولم يعرض له الامتناع بالغير والالجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فقدمه ممكن في نفسه

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ماسبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجد ان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يتمتع ان يعتقد احد ان اوانى بيته انقلبت بعده ذهباً وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح ( قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه ) يعنى في الوقت الذى تعلق قدرته واختياره بوجوده ( قوله قيد بذلك ليصلح محالا للخلاف ) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا ( قوله لاصنع للعبد فيه

اصلا ) فيه بحث لازم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيئ لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان ( قوله فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة ) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخفض الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم اكتساب في المتولدات على رأيهما فتدبر ( قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية ) فظهر ان المتولدات ليست

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال ( وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان ) قيد بذلك ليصح محالا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا ( وما شبهه ) كالموت عقيب القتل ( كل ذلك مخلوق لله تعالى ) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخره كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من السكسر وليس مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى ( لاصنع للعبد في خلقه ) والاولى ان لا يقيد بالخلق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالاته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية ( والمقتول ميت بأجله )

منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدورته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية المسبب ( قوله اى الوقت المقدر لموته ) يريدان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانقائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره ( قوله لا كازعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل ) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة اليها والصواب ان القاتل

قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كافي قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدحياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

اى الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لئلا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالا حاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذمولا عقابا ولادية ولا قصاصا اذ ليس بموت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا ( والموت قائم بالميت ) مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخلق ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والا كثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره ( والاجل واحد ) لا كازعم الكعبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعاً وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد « ان ( قوله من غير تردد ) اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه ( قوله واحتجت المعتزلة ) المذكور في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تأييداً لشهادة البديهة لكن لما كان جهوور المنزلة على ان القول بان تولد موته بالاستدلال جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لانتبهات ( قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى )

قال رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتي عمره الثاني او بالنسبة الى ما ثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ( قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت ) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القتال والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد ( قوله وهو وقت موته ) تتحمل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ( قالوا الرطوبة الغريزية اي الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

الحرارة الغريزية بمنزلة  
الدهن للقتيلة المشتعلة  
فهى دائما قضيتها وتعين  
عليها في ذلك الحرارة  
المستفاد من خارج وكما

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى  
اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان  
اجلا طبعيا هو وقت موته تتحمل رطوبته وانطفاء  
حرارته الغريزيتين وآجلا اخترامية بحسب الآفات  
والامراض ( والحرام رزق ) لان الرزق

انقصت يتبعها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امتعت في الانتقاص وتم امر الجفاف  
انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعي  
فذلك هو الاجل الطبيعي وهو يختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو  
في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات  
مثل البرد الجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء  
المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج  
فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاختراي والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام  
لفظي اذ هم لا يتكرون القضاء والقدر فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحياة باي سبب  
كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعي نحن ايضا لانكره لكنهم  
يحملون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء  
الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قلوا

بالقضاء والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيق ( قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف والافنة اعم من ذلك ولهذا قالوا

فينتفع به بدل فيأكله  
واما تسمية المنفق رزقا  
على ما دل عليه قوله تعالى  
ومما رزقناهم ينفقون  
فبناء على انه بصدد ان  
يكون رزقا قبل الانفاق  
دلالة على ان افضل الانفاق  
انما هو فيما اذا كان مما  
اعد للانتفاع ومست اليه  
حاجة ناجزة كما روى انه  
عليه السلام سئل اى الصدقة  
افضل فقال ان تصدق وانت  
صحيح صحيح تخشى الفقر  
وتأمل الفنى ولا تمهل حتى  
اذا بلغت الحلقوم قلت  
لفلان كذا ولفلان كذا  
وقد كان لفلان ( قوله مع  
انه معتبر في مفهوم الرزق )  
فان الرزق في الاصل

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون  
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به  
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر  
في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم  
فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع  
به وذلك لا يكون الاحلالا ولكن يلزم على الاول ان لا  
يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل  
الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا  
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى  
الرزق وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق  
الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله  
تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب  
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه بأختياره ( وكل  
يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ) لحصول  
الحصول التغذى بهما جميعا ( ولا يتصور ان لا يأكل انسان  
رزقه او يأكل غيره رزقه ) لان ما قدره الله تعالى غذاء  
لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما معنى المالك  
فلا يمتنع ( والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء )

العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى »  
( قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب ) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى  
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا ( قوله )  
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا ( وهو خلاف ما جع عليه الملة  
قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدلل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض  
الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض  
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا ( قوله ومبنى هذا الاختلاف

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فحين بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعى في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا ( قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة ) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

اي سلوك طريق يوصل الى المط ويقابله النقي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالة على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والا ضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولا ضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبض منه شيء عند مشايخنا حملوها عليهما اذ لا ضرورة في العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والا ضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجود ان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليل بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبي وبعض المعاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد منبأه على ماسلف فساد (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداة فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

الاستعمال (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم جعلها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى (قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداة الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى \* انك لاتهدى من احببت \* ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولانفسه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او أمته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لابقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصولة الى الغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصولة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر



فما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله ( قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا ) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الفسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولوسلم فالاصح اما تنه او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أُمات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصح عن لاجزية له لا جل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله ( قوله اذ قد أتى بالواجب ) يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شيء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اي قدر يضبط من مصالحه فانزله عليه ممكن ابدا وقدره الله تعالى ايضا

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد أتى بالواجب ولعمري ان مفساد هذا الاصل اعنى وجوب الاصح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصح يكون بخلاف وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

غير متناهية فتأمل ( قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع ) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلنا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة جيدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة ( قوله ثم ليت شعري ) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيدييه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت على بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابى عمرو وليت بقوله المحزون اى أيجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولا

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة في القبر) بما يعلمه الله ويريدته تعالى وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

( قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم ) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى ( قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار ) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينال في الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واماما اخبار الله تعالى بوقوعه فانما يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للذلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيانهم في كثير من الاصول ( قوله الظاهرة العوار ) اى العيب يقال سلامة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه )  
 اى فى عذاب القبر اكثر ( قوله فالتعذيب بالذكر اجدر ) تفريع على كثرة النصوص  
 فيه وعلى كثرة مستحقته معا ( قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان ) سميا بذلك لكونهما  
 على هيئة منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة الشئ بالكسر وانكرته  
 بمعنى وقد انكر البلخي والجبايمان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر

من الكافر عند تلجج له  
 اذا سئل والنكير تفريع  
 الملكين له فيكون بمعنى  
 الانكار ( قوله لانها  
 امور ممكنة اخبر بها  
 الصادق ) يريد انه ليس  
 لامتناعها دليل من جهة  
 العقل على ما يزعمه منكروها  
 وقد دل السمع على  
 ثبوتها فوجب القول  
 بها و بطل تأويل  
 الظواهر الدلالة عليها  
 ( قوله قال الله تعالى  
 النار يعرضون عليها ) و  
 معلوم ان عرضهم على  
 النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل  
 القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر ( وسؤال  
 منكر ونكير ) هما ملكان يدخلان القبر فيسألان  
 العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع  
 ان للصبيان سؤالا وكذا اللاباء عليهم السلام عند البعض  
 ( ثابت ) كل من هذه الامور ( بالدلائل السمعية ) لانها  
 امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به النصوص  
 قال الله تعالى \* النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم  
 تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب \* وقال الله  
 تعالى \* اغرقوا فادخلوا نارا \* وقال النبي عليه السلام  
 استزوها عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي  
 عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوت  
 الدنيا نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك  
 ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال  
 النبي عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان  
 ارزقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه  
 فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم  
 فيكون فى القبر ( قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا  
 نزلت ) اى هذه الآية ( فى عذاب القبر ) اى فى شأنه وان الله ينجي المؤمنين عنه وقوله  
 اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون  
 القول الثابت هو قوله ربى الله الخ ( قوله الى آخر الحديث ) يعنى قوله عليه السلام فيقولان  
 ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهدان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال لهم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نعم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهل له اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فتلثم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى

من مضجعه ذلك ( قوله لان الميت جاد لحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن العقول بعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام في جسد الميت فاذا حشر احس بهادفة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لحيوة له والادراك له فتعذيبه مح وال جواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولذة التعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستعبد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردا بالذكركم ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتأكيذا واعتناء بشانه فقال ( والبعث ) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

ابن الراوندى كون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياء وجعله آفة كلية « بان » معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهل فاخبرهم ( قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء ) هذا اختار القاضى واتباعه ( او في بعضها ) على ما اختاره بعضهم ( قوله والمأكول في بطون الحيوانات )

إذا الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا ( قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية ) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتآلف بعضها ببعض فحشرها جميعها وتأليفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرّة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانقيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويبعد الارواح اليها ( حق ) لقوله تعالى \* ثم انكم يوم القيمة تبعثون \* وقوله تعالى \* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسّة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين ( قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به ) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الابين الاثنين والاثنية تستلزم التغاير واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذا تخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمان وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغيّر المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشيء زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لا يستلزم

الائتمانية المصححة للتحلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسه ففساده ظاهر  
اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التحلل وان اريدانه لا يندفع به  
التحلل فيهما وان كان مع تغيرهما قبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التحلل انما يتصور  
بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تحلل في الباقي سخييف جدا اذ الباقي موجود  
في طرفي زمان بقاءه و زمان بقاءه متحلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده  
في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساد كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله  
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا عادة  
المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه  
العبرة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله انما هو الاجزاء

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان  
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم  
يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو كل انسان انسانا بحيث صار  
جزأ منه فتلك الاجزاء امان تعاد فيهما وهو محال  
او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك  
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر  
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية  
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو  
الال لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

الاصلية الباقية من اول  
العمر الى آخره (صفة  
كاشفة للاجزاء الاصلية  
واظهر منها ما يقال انها  
الاجزاء الحاصلة في اول  
الفطرة اى اول تعلق  
الروح بالبدن مما لا يتعلق  
بدونه عادة لان وجود  
اجزاء في البدن باقية

من اول العمر الى آخر العمر في حيز المنع نعم يعلم كل احد ببديهه « وان »  
ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه  
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهية واستدلالا  
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل)  
فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا لا كل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور  
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان  
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكلا طول  
عمرهما لم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله  
المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

الى مستحقه ( قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد ) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام  
الاجزاء من خارج والالزم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق  
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المذهب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية  
واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين  
الاجزاء فعلوم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب  
الجزء لا يقولون به ( قوله  
لو لم يكن البدن الثاني  
مخلوقا من الاجزاء ) اعلم  
ان التناسخية منهم من  
يقول بقدم النفوس و  
بتعلقها بالابدان بطريق  
التناسخ الى ما لا يتناهى  
ومنه من يقول بان النفوس  
اذا استكملت بقيت مجردة  
وانخرطت في سلك المجرّدات  
واما اذا لم يتم استكمالها  
فربما يتصاعد فتعلق  
بالابدان الشريفة حتى  
ربما يتعلق بالاجسام  
السموية لاستتمام بقية كمال  
لم يحصلها وربما يتنازل في  
ابدان الحيوانات الخسيسة  
بحسب اخلاقها الرديّة

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال بامان  
مذهب الاول والتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ  
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن  
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم  
ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل  
الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ولا ( والوزن  
حق ) لقوله تعالى \* والوزن يومئذ الحق \* والميزان عبارة  
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك  
كيفية وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن  
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها  
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال  
هي التي بوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله  
تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطعم عليها  
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث ( والكتاب )  
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم  
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم ( حق ) لقوله تعالى  
\* ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقى به منشورا \* وقوله تعالى  
\* واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا \*

ور ذائلها الكسبية فمن خالده على ذلك ومن ناج بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس  
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ  
في شيء ( قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية ) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى  
انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره  
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل  
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهر الجلالة الامر وعظمة المقام



٩ (قوله قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعمائهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنبك فاقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليه في الدنيا وانا غفر هالك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر \* ولقوله عليه السلام حوض مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكثيرانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وبزل فيه اقدام اهل النار وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرين بأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلهم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

ويدل عليه ما قال عليه السلام في ساقه حديث طويل فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فتوزنان (قوله وسكت عن ذكر) الحساب اكتفاء بالكتاب) يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به (قوله والجواب مامر) من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لا نطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فيطلب من موضعهما (قوله والحوض) اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما روى انه عليه السلام قال في اثناء حديث

اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعنديه ربي « موجودتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتي الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فأن لم لك قال فاطلبي عند الميزان قلت فأن لم لك قال فاطلبي عند الحوض فاني لا اخطيء هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماء ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردتهما أئمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد أئمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الا من قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

( موجودتان ) تكرير وتأكيذ وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء \* لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فأن عورض بمثل قوله تعالى \* تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساد \*

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام ( قوله موجودتان تكرير وتوكيد ) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير ( قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ) قال رحمه الله وجلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بمخلق الجنة دون النار فقبولها ثبوتها ( قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر ) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيقه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوها ( قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار ) ولا احتياج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علواً في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكنهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى ( قوله كل شيء هالك الاوجه ) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدم شيئاً لكن لفظ شيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقاً اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى ( قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله ) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لادوام شخصه فلا اشكال ( قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء ) اى العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دأبم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجه قلنا لا خفاء فيه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بأنه اذا فنى منه شيء جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود لا مكان بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم ( باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها ) اى دائمان لا يطرؤ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابداً واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة ( والكبيرة ) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقدف المحضة والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية ( قوله الشرك بالله ) اى انحاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روى فى رواية ابن مسعود وان تدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لا تناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد في لفظ الراوي (قوله والسحر) لاختلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه ف قيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

سحره مما يقتل غالبا ويجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارح) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب (قوله الحق انها اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاها لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه واني يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (قوله وقيل كل معصية

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنه كل الربوا وزاد على رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيف الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بمانفيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوجية او انفة او كسل

اصر عليها العبد) ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اسع الكبائر فقال هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزل بين المنزلتين) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المتزلتين ( قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس

كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الدهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة ( قوله لكونه علامة التكذيب ) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقيقة الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده ( قوله وعلم كونه كذلك ) اى اماره التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير ( قوله والتلفظ بكلمات الكفر )

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة ينافية نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع اماره للتكذيب وعلم كونه كذلك بادلالة الشرعية كسجود الصم والقاء المحنف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالدلالة انه كفر وهذا ينحل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى الآيات والإحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصى كقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى \* وقوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا \* وقوله تعالى \* وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا \* الآية وهى كثيرة الثالث اجاع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة وكافر وهو قول الخوارج لو منافق وهو قول الحسن البصرى فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبى عليه الصلاة واولا ( قوله « والجواب » او منافق ) النفاق اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نفاق اليربوع اخذ فى نفاقه وهى احدى جريته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصء

وهي حجرته الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النافق برأسه فانتفق اى خرج ويقال  
النفاق ضربان احدهما ماذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظة علنا  
(قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريدان ماذكروه وان كان اخذا  
بالجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة جعل الفسق بين المنزلتين

(قوله فان الكفر من اعظم

الفسوق) وذلك لان

الفسوق هو الفجور و

الخروج عن طاعة الله

تعالى يقال فسق عن

امر به اى خرج وكال

الخروج عن طاعة الله

تعالى هو الكفر (قوله

والحديث وارد على سبيل

التغليظ) فيكون المعنى

ان موجب الايمان المنع

عن الزنا وحفظ الامانة

والايمان الذى لا يترتب

عليه ذلك ملحق بالعدم

ومن عادة البالغ ان

يحصروا النوع في الفرد

الكامل وان يقولوا للقليل

انه ليس منه ولا كذب فيه

اذ حاصله اخراج الفرد

الناقص عن الجنس لا اعتبار

خطابي (قوله حتى قل عليه

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه

السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا

الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى \* افن كان مؤمنا

كن كان فاسقا لا يستوون \* جعل المؤمن مقابلا للفاسق

وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن

وقوله عليه السلام لا يمان لمن لا امانته ولا كافر لما تواترت

من ان الامة كانوا لا يقتلون ولا يجرون عليه احكام المرتدين

ويدفونوه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق

هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد

على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصى بدليل

الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى

قال عليه السلام لا يذر لما بالغ في السؤال وان زنى

وان سرق على رغم انق ابي ذر احييت الخوارج بالنصوص

الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى \* ومن لم

يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون \* وكقوله تعالى \*

ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون \* وكقوله عليه

السلام من ترك صلوة تعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص

بالكافر كقوله تعالى \* ان العذاب على من كذب وتولى

وقوله تعالى \* لا يصليها الا الاشقى الذى وتولى \* وقوله

تعالى \* ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين \* الى غير ذلك

السلام لا يذر لما بالغ في السؤال) روى عن ابي ذر انه قال آتيت النبي عليه السلام وعليه

ثوب ابيض وهو نائم ثم آتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على

ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى

وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان

سرق على رغم انق ابي ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انق ابي ذر

اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اي على كراهة منه ( قوله والجواب انها متروكة الظواهر ) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقريئة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزانة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجاع المنعقد على ذلك على ماهر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجاع فلا اعتداد بهم ( والله لا ينفر ان يشرك به ) باجاع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يتمتع عقلا

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهم وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كاله فيه كقوله تعالى

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان » او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التخليط مع احتمال ارادة الاستحلال ( قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجاع ) جواب عما يقال من انه لا اجاع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجاع فلا اعتداد بخلافهم ( قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا ) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين ( قوله وذهب بعضهم الى انه يتمتع عقلا ) قال ذهب شذمة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افجعل السليين كالجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا فلا شعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي



وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفيه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة كاعتزلة والماتريدية وهم اريد وابله السنة في هذا المقام ( قوله لان قضية الحكمة ) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسىء والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بمأثبات بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اقامة المحسن دون المسىء وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة ( قوله نهاية في الجناية ) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفوي يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجناية وقوله لا يحتل العفو ورفع

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتل العفو ورفع الزمانة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيجتمعا ان يكون ذلك من سياق

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسىء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفو او مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ( ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر ( قوله وايضا الكافر يعتقده حقا ) وهذا لا يشمل المعاند كادل عليه قوله تعالى وحجدا وهاوا واستيقنتها انفسهم ( قوله وايضا هو اعتقاد الابد ) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابد او ليس في عزيمة الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي ( قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته ) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك او ماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملته واحدة وانواعها مشركة في تعريض صاحبها لعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسر بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة في العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقي آخر امسلمت انت ام مشرك

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيدة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا يعنى اهل الذكر ( قوله والمعتزلة يخصونها ) اى النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماءنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تمليقها بالمشيئة ترك الاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب المغفور عن عمومات الوعيد

او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما فيهه الاسلوب من خصوص الحكم ببعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في يخصصونها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد ادلوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكره على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما ( قوله وتمسكوا بوجهين ) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانالانم عمومها ودلائلها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الاعلى ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة واوسلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذهب المغفور عنها بدلتاؤها اياه جمابين الادلة

( قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعده المطيع فينبى به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله \* واني ال اوعدته \* او وعده للخلف ايعادى ومنجز موعدى \* واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضى دون المستقبل فلا يخفى فسادُه والذي يحتاج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا اليعاد فلا كذب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلفل المراد به هو القول الثابت كقوله لا ملائ جهم من الجنة والناس اجين اما عموما الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك ( قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد ) صريح فيما ذكر من ان اليعاد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا ( ويجوز العقاب على الصغيرة ) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى \* ويغفر مادون ذلك لمن يشاء \* قوله تعالى \* لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها \* والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا حادوث

( قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك ) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستزعه عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالنسيمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ماقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقليل المعنى نكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يحز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى \* ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم \* واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة في الحكم او الى افراد القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق لانه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذه عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذ لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخايد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاختيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يحز لم تجز لنا .

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطأ للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق

تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعية (وقوله وعندهم) قوله (لا لم يحز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

( قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعاً والا لما امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب شفاعته في اسقاط عذابها فثبت المطلوب ( قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص ) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا

قوله تعالى \* واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات \* وقوله تعالى \* فاستغفروا لذنوبكم لعلكم تفلحون \* فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه اذا تقوم حجة على من يقول بغيره من مخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى \* واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة \* وقوله تعالى \* ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع \* والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان النائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اراه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رجه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازى دليلكم لابد ان يكون عاما في

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

ما تناوله فهو مقتض للعموم لا مضاف له ( قوله لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو ) هذا تصريح بالمشهور من مذهبه وقد سميت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لعفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يحتجب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا

لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية ( واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار ) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى \* فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره \* ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار وقوله تعالى \* وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار \* وقوله تعالى \* ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا \* الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالعصية عن الايمان وايضا ان الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل في النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر يخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دأمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دأمة

وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه هنا ( قوله لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ) ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة ( قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) فانه تعالى رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية

من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان « والجواب » كما يشير اليه سياق كلامه ( قوله وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات ) هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانهم ان مجرد الخلود في النار جمل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فتمد لانسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المصرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا ثم ولو سلم فدوامه والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمصرة الدنيا ويتبين ضعيف جدا (قوله وهو الاستيجاب)

اي جعل الشيء واجبا كأن المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم (قوله والجواب ان قاتل

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قدره وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها \* وقوله تعالى \* ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها \* وقوله تعالى \* من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون \* والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقوله سجن محمد ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود والامان في اللغة التصديق اى اذعان حكم المخ وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به أمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

المؤمن لكونه مؤمنا) يريدان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعالية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان السائع استعمال الخلود في التأبيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لثلاثا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى



غيري فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثاني يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والخالفة كذا ذكره الزنجشيري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن (قوله كافي قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر والخبر والالزام ان يكون كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤمنه وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كادل عليه قوله تعالى الذين آتيناكم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

ووجدوا بها واستيقنتها  
انفسهم الى غير ذلك بل هو  
اذعان لما علم وانقياد له  
وسكون النفس اليه  
واطمنائها به وقبولها  
بذلك بترك الجحد والعناد  
وبناء الاعمال عليه وهو  
امر زائد على العلم بل ربما  
يتعلق بالظنون والمعتقد  
ايضا ولهذا يبنى العمل  
عليهما واما ان ماهيته  
كافي قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق  
وبالباء كافي قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث  
اي ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب  
نسبة الصدق الى الخبر والخبر من غير اذعان وقبول بل هو  
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على  
ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى  
الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وهو معنى التصديق  
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزن العلم اما تصور  
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا  
المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة  
ان عليه شيئا

ووجدوا بها واستيقنتها  
انفسهم الى غير ذلك بل هو  
اذعان لما علم وانقياد له  
وسكون النفس اليه  
واطمنائها به وقبولها  
بذلك بترك الجحد والعناد  
وبناء الاعمال عليه وهو  
امر زائد على العلم بل ربما  
يتعلق بالظنون والمعتقد  
ايضا ولهذا يبنى العمل  
عليهما واما ان ماهيته

ماهى فمنهم من جملة من مقولة كيف وسيجيء تفصيل مقالته ومنهم من جملة « من »  
كلاما نفسيا ومنهم من جملة عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى يجعله  
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمي  
العلم واما ما يقال من انه امر قطعي صرح في شرح المقاصد فكيف يصح جملة احد  
قسمي العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه  
بل رد على من قال بوجوب اليقين في باب الايمان ومال الى ان الظن الذي لا يخطر معه  
احتمال القبيض يكفي في ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لا بد فيه من  
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه في انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كما سيجي ما يدل عليه لافي عكسه ( قوله من امارات الانكار ) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشدة الزنار مثلا فاننا نحكم بالظاهر ونجري على

ما يفيد الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهرا نه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداده شرعا فهو في حكم عدم كايمن اليأس هذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كانوا هم ( قوله الان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا ) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقربه وعلم به ومع ذلك شدة الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع ( هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى ) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى \* وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون \* ( والاقراء به ) اي باللسان الان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقراء قديم حمله كافي حالة الاكراه فان قيل قد لا يبق التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسلمن آمن في الحال اوفي الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقراء مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

التصديق والاقراء بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكيم ( قوله التصديق باق في القلب ) اما

لانه ليس بادر اك بل هو كلام نفسى على ما وقع فى كلام الامامين ولا نتم المناقاة بينا وبين النوم  
واما لانه لا منافاة بين نوم المرء وادراكه امالانه لا تضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة  
واما لعدم اتحاد محلها على ما يشعر به قوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأى  
الاستاذ ولو سلم المناقاة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقي مالم  
يطرأ عليه ما يضاذه وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون  
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا  
كان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر ( قوله وانما الاقرار شرط  
لاجراء الاحكام فى الدنيا ) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات

الدين اذ لم يكن له كفر معلوم  
قال رحمه الله لا يخفى ان  
الاقرار لهذا الغرض لا بد  
وان يكون على وجه الاعلان  
للامام او غيره من اهل الاسلام  
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه  
يكفى له مجرد التكلم وان لم  
يظهر على غيره ( قوله  
والنصوص معاضدة لذلك )  
انما جعلها معاضدة لاجبا  
عليه لما يحتمل ان يكون  
تخصيص القلب بالذكر  
لكونه رئيس الاعضاء

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق  
القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه  
فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن  
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار  
الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله  
تعالى « اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى « وقلبه  
مطمئن بالايمان » وقال الله تعالى « وما يدخل الايمان فى قلوبكم »  
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك وقال  
عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شققت  
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون  
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون  
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار  
عما فى قلبه قلت لا خفاء فى ان المعبر فى التصديق عمل القلب

ومستتبعا لما عده على ما دل عليه قوله عليه السلام الاوان فى الجسد لمضغة « حتى »  
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا  
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه  
النصوص حجة على من يحمل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية  
( قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق ) حاصله انما سلمنا ان الايمان عبارة عن  
التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع  
لى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من  
غير بيان اعناه فلوا اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطايا بالملم يفهم والماصح

امثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه  
ورسوله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلقه بحد ما يريد به المعنى  
اللفوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب  
ان يحمل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي او عن مجموعهما  
( قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ ) رد عليه بان هذا انما يدل على  
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالة على فعل القلب لا يعد عرفا و لغة ايمانا ولا تصديقا  
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة  
لا يستلزم اعتبار المدلول

والحق ان العبرة بالمعنى وبها  
تناط الاحكام والالفاظ  
انما وضعت دلائل عليها  
ووسائل الى ادائها  
وما ذكره تنبيه عليه ورد  
لما ذكر في السؤال من ان  
اهل اللغة لا يعرفون منه  
غير الاقرار باللسان وهو  
كاف فيه ( قوله فلانزاع  
في انه يسمى مؤمنا لغة )  
وذلك لان الايمان في اللغة  
كما يطلق على التصديق  
القلبي يطلق ايضا على  
الاقرار باللسان لكونه دليلا  
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه  
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف  
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا  
صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى \*  
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم  
بمؤمنين \* وقال الله تعالى \* قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا  
ولاكن قولوا اسلمنا \* واما المقر باللسان وحده فلانزاع  
في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا  
وانما النزاع في كونه مؤمنا بيمينه وبين الله تعالى والنبي عليه  
السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة  
الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي  
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان  
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع  
من حرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد  
كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور  
المستكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر  
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل  
الحقيقة في الامور الخفية كالغضب والفرحان وفساده غنى عن البيان ( قوله لا يكفي  
في الايمان فعل اللسان ) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شرطه او شرطه  
على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يحملها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل  
الايمان نفس الاقرار ( قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل  
بالاركان ) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يحمل تارك الاعمال خارجا عن الايمان  
داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه

ذهب المعتزلة وقد لا يجعل  
خارجا من الايمان بل يقطع  
بعدم خلوده في النار وهو  
مذهب اكثر السلف وجميع  
ائمة الحديث وكثير من  
المتكلمين والمحكي عن  
مالك والشافعي والاوزاعي  
رحمهم الله ثم قال  
وعليه اشكال وهو انه  
كيف لا يتبقى الشئ بانتفاء  
ركنه واجاب بان الايمان  
يطلق علا ما هو الاساس  
والاصل في دخول الجنة  
وهو التصديق وحده وعلى  
ما هو الكامل المنجى وهو  
الذي عد العمل ركنا منه  
وموضع الخلاف ان مطلق  
الاسم الاول والثاني ( قوله  
وعدم دخول المعطوف  
في المعطوف عليه ) اى

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل  
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله ( فاما الاعمال ) اى الطاعات  
( فهى تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص )  
فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر  
من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب  
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى \* ان الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات \* مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم  
دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان  
شرط صحة الاعمال كافي قوله تعالى \* ومن يعمل من الصالحات  
وهو مؤمن \* مع القطع بان الشروط لا يدخل في الشرط  
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا ثبات الايمان لمن ترك  
بعض الاعمال كافي قوله \* وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا \*  
على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا ينحفي  
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من  
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى  
المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انه اركان من الايمان الكامل  
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو  
مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها  
فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان ( كما مر )  
كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأه وتحريضا  
عليه لكونه كال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه ( قوله لامتناع اشتراط الشئ  
بنفسه ) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشروط  
يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بان المراد بالشرط ماعدا المشروط عدول

عن الظاهر واما القول بان المراد من الايمان في الآية هو اللغوى فتحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن

وقوع الصدق في القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل

كما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجالي لا يخط عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الازمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيلي ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مرید تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة

فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علمائنا على فساد لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى \* وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان «عبارة» الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه



(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عاقبه على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعا

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله لا لكفار المعاندين المستكبرين هم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والالتحاق بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل المحاصل على انه حصل له المعنى الاسمي

بكرويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله  
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر  
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد  
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا  
من كان فيها من المؤمنين فوجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها  
على معنى الا اذا لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فوجدنا فيها  
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان  
يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيداً لاجحة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم  
في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نغنى بوحدهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدهما  
هو ترادفهما الا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

والانقياد والايمان عبارة  
عن التصديق بل المراد  
بوحدهما وحدة ما يراد  
منهما في الشرع وتساويهما  
بحسب الوجود بمعنى  
ان كل من اتصف باحدهما  
فهو متصف بالآخر  
ومن زعم ان المراد

ويؤيده قوله تعالى «فاخرجنا من المؤمنين فوجدنا فيها غير بيت من المسلمين» وبالجملة لا يصح  
في الشرع ان يحكم على احدهما مؤمن وليس بمسلم او مسلم  
وليس بمؤمن ولا نغنى بوحدهما سوى هذا فظاهر  
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك  
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في  
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من  
اوامره ونواهيه

بوحدهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف «والاسلام»  
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدثهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان  
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله  
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو  
لا يستلزم الترادف وقد استدلل على الترادف بقوله تعالى ومن يتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه  
فان الايمان مقبول ممن يتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم  
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتغيه لاكل شيء يغايره والايمان ليس  
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما ينحصر بالفروع  
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مثقلاً على  
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجمله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكر ان يكون المصدق الخلل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلو وطريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دين قابل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل ( قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته ) اى التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم ( قوله فاند صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان ) وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنة بانه كذب وهو في قوة نهيمهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلمنا

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والظاهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى \* قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا \* صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان \* فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي \* قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولم يكن هذا ايضا صدقا لما صرح نهيمهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صرح ان يقال ولكن قولوا آمنا ( قوله وهى في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنار الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا ( قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال ) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وابتداء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد  
الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التغاير  
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة ( قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي  
الجواز ) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى  
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر  
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليدبح فرببه رجل فقال اؤمن انت قال نعم

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واتم الصلاة وابتداء  
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من النعم الخمس وكما قال  
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول  
لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق ( واذا وجد  
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن  
حقا ) لتحقيق الايمان ( ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء  
الله ) لانه ان كان للشك فهو كفر لاحالة وان كان للتأديب  
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اول الشك في العاقبة والمآل  
لا في الآن والحال اول التبرك بذكر الله اول التبرء عن تركية  
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لمانه يومه بالشك فلهذا  
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا  
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى  
الصحابه والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب  
ان شاء الله تعالى لان الشاب ليس من الافعال المكتسبة  
ولا مما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما تحصل  
به تركية النفس الاعجاب بل مثل قولك انا راشد متق  
ان شاء الله تعالى وذهب بهض لمحققين الى ان الحاصل  
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

ان شاء الله قال لا ينبغي نسكي  
من يشك في ايمانه ثم مر به  
رجل آخر فقال اؤمن  
انت قال نعم فامر به بدمج شاته  
فصرف ظاهرا الاستثناء  
الى الشك ولم يجعل قائله  
مؤمنا كما ترى ( قوله بل مثل  
قولك انا راشد متق ان  
شاء الله ) في ان كل واحد  
من الايمان والرشاد  
والنقوى مما يكتسب  
بالاختيار ويرجى البقاء  
عليه في العاقبة والمآل  
ويحصل به تركية النفس  
والاعجاب ولكن ههنا  
فرق دقيق به يحسن  
الاستثناء في الرشاد  
والنقوى دون الايمان

وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »  
المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت معين فليس  
اراشد من عمل صالحا في الحال اوفى حين من الاحيان وكذلك المتق ليس من اجتناب المحارم  
في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امثال الاوامر  
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يني بكسر الشهوات وقهر النفس الارمأة ويبقى مدة العمر ومشق للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آتى الحصول بحصول لمن هداها الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء ( قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف ) يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة ربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شيء من استنكار او استكراه قلبي او لسانى ينافى اذعانها ويحيى بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم انى أعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لأعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة لوعد النبي فلا جزم لاحد لحصول الايمان النجى السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل النجى المشار اليه بقوله تعالى \* اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم \* انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر ونعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس \* وكان من الكافرين \* وقول عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله ( والسعيد قد يشقى ) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى ( والشقي قد يسعد ) بان يؤمن بعد الكفر ( والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجاع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات ( قوله وكان من الكافرين ) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استنشاؤه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان الاعتبار هو ايمان الموافقة اى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالإيمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها ( قوله دون الاسعاد والاشقاء ) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المحذول بالشقاء الابدي من علم انه يختم بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة

عليه ( قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ) اى تستوجبه ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى مو جبه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما البتة وقدمر مثله ( قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الاخس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبو آدم

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى ) لما ان الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة ( ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته ) لما من ان القديم لا يكون محلا للمحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما تترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال فن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثانى ( وفي ارسال الرسل ) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خليقته لينسخ بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب ( حكمة ) اى مصلحة وعقبة جيدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه

على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما البتة وقدمر مثله ( قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الاخس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبو آدم

وقوم بنوة ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيراً عن اللازم بالملزوم ( قوله كاذب اليه بعض المتكلمين ) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معلة بالعلل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له المية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح الابد والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله ( قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه ) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء ما وراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل

كاذب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال ( وقدر ارساله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ( ومنذرين ) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد ( ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين ) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفضل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى \* وما ارسلناك الا رجة للعالمين \* ( وايدهم ) اي الانبياء ( بالمعجزات الناقضات للعادات ) جمع معجزة

معزول هناك رأسا وبني الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متتابعة للمص فليتنبه له ( قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل به ) فيهرد على البراهمة على ما عرفت من شبههم ( قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل ) اذا لاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها وظهارها فيكون رجة محضة واردة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم يتفجع المكذب بذلك كن



بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق محبوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال ( قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترتك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والتترك ويفهم استناده اليه تعالى

وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحض من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقاتله وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل احد لم ينقلب ذهابا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

كما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاوّل آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عندى تحدى

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا خالف لا يعد تصديقا كفتى « ولا يقدح » الجبل بعدى دعوى وفلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز ( قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بمحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد (قوله ولا يقدح في ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدام ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد حكوا

ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لان الغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدح في العلم الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخراهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا بالسنة والاجاع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

مثلا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فعوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتباؤه بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحى لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضيه الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الية وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغیر النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او اسماء الكلام في المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مخصص به قطعنا

( قوله واما نبوة محمد عليه السلام ) قد استدلت عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية و حاصل اثنائي الاستدلال بحوزه اصناف الكمالات العلمية على ما فصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها فممن هو مقتر عليه تعالى كذاب بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انا لما قفشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدنا ها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب البرهان الملى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكل فيكون هو من سائر الانبياء افضل واما اثباتها

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فمعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه مع انها لكم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارنة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعي الاثبات بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدر فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية واثنيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يهجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدر فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يعمل ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة واثنيهما

بالمعجزة فمن باب البرهان الاثني « انه ادعى »

( قوله )

( قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام ) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويصنع الجزية ويزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احدا كما ورد في الحديث وذلك انما البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبئ ان هذا مراد من قال انه من قيل انتهاء الحكم لانتهاء علمه وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادته عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قيل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واطهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدوه ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقضى به المهدي لانه افضل فامامته اولى ( وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث ) على ما روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ( ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم ( او يخرج منهم من هو منهم ) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

اوحى الله الى عيسى اني اخرجت عبادا لا يدان لاحد بعبا لهم يعني يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسير المراد او يكون المراد الوحي المتلوه لادليل في الحديث عليه ( قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمنهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى ) قال رجه الله لاندوان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بابناء بنى اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فينماهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رجه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاختدسنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم في حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكبرمة الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على اتمه بمنزلة الخليفة له عليه السلام ) قوله على تقدير اشماله على جميع الشرائط ( اى شرائط الراوى وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام ) قوله اما عمدا فبالاجاع واماسهوا فعند

على تقدير اشماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشمتم على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقتضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهوان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مدلول لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ( وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى ) لان هذا معنى النبوة والرسالة ( صادقين ناصحين ) لثلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجاع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجاع وكذا من تعمد الكبار عند الجمهور خلافا للحشوية

الاكثرين ) هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « وانما » صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويندكرونه فحوز صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى يأتي ( قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ) عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

ذنب كفر ( قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل ) فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفًا بل خذلانًا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلاح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد ( قوله هذا كله ) اي من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا ( قوله والحق منع ما يوجب النفرة ) سواء كان ذلك معصية لهم كالفسح او لا كهم الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين ( قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية ) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة لعوز الموافق او قائمه وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واماسهوا فحوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشتراطوا ان يذنبوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب النفرة كهم الامهات والفسح والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة ( وافضل الانبياء محمد عليه السلام ) لقوله تعالى \* كنتم خير امة اوتيت بالآية \*

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر ( قوله فصروف عن ظاهره ان امكن ) يريد ان كان له محل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء محمل عليه وان كان خلاف الظاهر جماعين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البشة مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترف وزرا اى ذنبا وانفاض ظهره يشعر بكثرة فسقوله لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سلناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا يستعظام له منه عليه السلام الابرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقضاء ظهره تهويل لذلك والمراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها ( قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب

ولا شك ان خيرية الامة بحسب كما لهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده ( والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره ) على ما دل عليه قوله تعالى \* لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته

كما لهم في الدين ) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذوملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اى خيرا هل

دين فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا » بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امته فتأمل ( قوله لا يدل على كونه افضل من آدم ) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرجهم عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه وما قول عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس



أخذهم إنه أشد صبرانه واثبت عزما حتى لو أوتي ما أوتي فابتلى بما به ابتلى لصبر  
 وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين أنه ظن فاسد ففعل يونس عليه السلام قد ابتلى  
 بما ليس للإنسان للصبر عليه يذان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت  
 هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يغضى اليه وفضيلة يذنبنا عليه السلام لا تقتضي  
 أن يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) أي لا يعنون من حسر البعير وتحسر  
 واستحسراى أعنى فهو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط) جمع بينهما

كان البطلان نظرا إلى كونهم  
 بنات والاستحالة نظرا إلى  
 الإضافة إليه تعالى (قوله  
 تفريط وتقصير في حالهم)  
 فإن الظواهر قد دلت على  
 عصمتهم عن المعاصي  
 ومواظبتهم على الطاعات  
 كسبق نبذ من ذلك حتى  
 انفقوا على عصمتهم  
 عن غير الكفر أيضا من  
 المعاصي (قوله بدليل  
 صحة استثنائهم) فإن  
 الاستثناء إخراج ولا إخراج  
 دون الدخول وحل  
 الاستثناء على الانقطاع  
 وإن كان له مجال لكنهم  
 قالوا إن صيغة الاستثناء  
 مجاز فيه فلا يصار إليه

ولا يستحسرون (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة)  
 اذ لم يرد بذلك نقل وما دل عليه عقل وما زعم عبدة الأصنام  
 أنهم بنات الله تعالى محال باطل وأفرط في شأنهم كان قول  
 اليهود أن الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه  
 الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فإن قيل اليس قد كفر  
 إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائهم منهم قلنا  
 لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في  
 صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا  
 واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثنائهم منهم تغليبا وإما هاروت  
 وماروت فالأصح أنهما لم يكن لهما مصدر عنهما كفر ولا كبيرة  
 وتمذيبهما إنما هو على وجه المعالجة كما يعاتب الأنبياء على  
 السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر  
 ويقولان أنما نحن فتنه فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر  
 بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب أنزلها على  
 أنبيائه وبين أمره ونهيهِ ووعدهِ ووعدهِ) وكلها  
 كلام الله تعالى

الابدليل كيف وقد تناولوا الأمر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك ألا تسجد  
 إذا أمرتك (قوله قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه) لاحظ في تقرير الحكم الآية  
 الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى أنه انقلب جنا وإن كان من نوع من الملائكة  
 مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق أنهما لم يكن لهما مصدر عنهما كفر  
 ولا كبيرة) اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد أنزل  
 عليهما السحر ابتلاء للناس فن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن يحببه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى ( قوله وهو واحد ) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة لازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد يتعده

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها ( والمراجع لرسول الله تعالى في اليقظة بشخصه السماء ثم الى ما شاء الله تعالى عن العلى حق ) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالة انما يتنى على اصول الفلاسفة والافلاخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى \* وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

تكره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير ( قوله يكون مبتدعا ) اى خارجا عن السنة يضل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه ( قوله واجيب بان المراد ) اى في الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم يتحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عليه السلام ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد

اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد بعثته بخمس سنين » بسبب

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضى الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المراجان مارواه مالك ابن صعصع وهو كان في القيظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر وكان في المنام من بيت ام هاني ورعا اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذه وخرج به الى السماء (قوله في الشهوات والذات) اي المباحة (قوله من قبله) اي قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج واما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلة الكذاب انه دعا لعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قل رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الحوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكأنهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المراج في القيظة لم يكن الا الى بيت المقدس على مناطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات والذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فمالا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من صريح ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخيل وتمويه وازاءة بما لا اصل له كاذب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يتقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهورها من مريم) حيث ذكر فيه انها جلبت من غير ذكرو وجدها الرزق من غير سبب  
 ظاهر وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لذكرها عليه  
 السلام حيث لم يقارن دعواه ولا اراها صليبي عليه السلام والا لما علمت مريم من اين  
 حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا  
 بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش  
 بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة  
 لصاحبه لعين ما ذكره (قوله رآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا علما واسمه  
 اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل اوملك ايده الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله  
 بينارجل يسوق بقرة) كلمة  
 بين ظرف لازم الاضافة  
 الى المفرد لكنها قد تصاف  
 الى الجملة فتكون ح بما لكافة  
 لان الاضافه الى الجملة كلا  
 اضافة او بالالف لانهما قد تكون  
 للوقف كما في انا فتغنى غناءها  
 ويقع بعدها الجملة الاسمية  
 والفعلية كما في بيت الحامسة  
 \* فيناتسوس الناس والامر  
 امرنا \* اذا نحن فيهم سوقه  
 يتنصف \* وقد جاء اضافة  
 بينا الى المصدر ايضا كقوله  
 بينا تعاته الكماوردعه يوما

واتصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد  
 الطرف مع بعد المسافة ( وظهور الطعام والشراب  
 واللباس عند الحاجة اليها ) كافي حق مريم فانه \* كما دخل  
 عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك  
 هذا قالت هو من عند الله . ( والمشي على الماء ) كما نقل  
 عن كثير من السلف من الاولياء ( والطيران في الهواء )  
 كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما  
 ( وكلام الجماد والعجماء ) اما كلام الجماد فكما روى انه كان  
 بين يدي سلمان وابى الدرداء قصعة فسجحت وسمعا تسبيحها  
 واما كلام العجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف وكما  
 روى ان النبي عليه السلام بينارجل يسوق بقرة قد دخل  
 عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما خلقت  
 للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقل النبي عليه السلام  
 آمنت بهذا ( وغير ذلك من الاشياء ) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

معنى المفاجأة ( قوله وسماع سارية كلامه ) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

وهو على المنبر في المدينة جيشه بها وندحتى قال لا مير جيشه  
يا سارية الجبل الجبل تحذير الله من وراء الجبل لمكر العدو هناك  
وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله  
عنه السم من غير تضرر به وكجربان النيل بكتاب عمر رضى الله  
عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدلل المعتزلة المنكرون  
لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء  
لاشبهه بالمعجزة فلم يميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله  
( ويكون ذلك ) اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي  
هو من آحاد الامة ( معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة  
لواحد من امته لانه يظهر بها ) اى بتلك الكرامة ( انه ولي  
ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار )  
باللسان والقلب ( برسالة رسوله ) مع الطاعة له في اوامره  
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم  
المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر  
الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من  
قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن  
دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه  
نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً  
بموجب المعجزات بخلاف الولي ( وافضل البشر بعد نبينا )  
والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية  
وليس بعد نبينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه  
السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه  
السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يقد التفضيل على الصحابة  
ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يقد  
التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على  
الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ( ابو بكر الصديق  
رضي الله عنه ) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة

لعمر كرؤية الجيش من بعيد  
حيث اوصل كلامه الى سماع  
سارية وليس لسارية الادراك  
ما وصل الى سمعه فتدبر ( قوله  
والحاصل ان الامر الخارق  
للعادة فهو بالنسبة الى النبي  
معجزة سواء ظهر ذلك من  
قبله او من قبل آحاد امته )  
لدلالته على صدق دعوته  
وحقيقة نبوته فهذا الاعتبار  
جعل معجزته والا فقد عرفت  
ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها  
على يد المدعى ومقارنتها  
التحدي ( قوله ومع ذلك لا بد  
من تخصيص عيسى عليه  
السلام ) كما نه خص عيسى  
عليه السلام مع وجود  
غيره من الانبياء بعد نبينا  
عليه السلام كما ذكره ربه الله  
من ان العظماء من العلماء  
على ان اربعة من الانبياء في  
زمرة الاحياء الخضر  
والايلاس في الارض  
وعيسى وادريس في السماء  
اما لان حياة عيسى عليه  
السلام ونزوله الى الارض  
واستقراره فوقها مدة قد  
ثبت بالا حاديث الصحاح  
بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع  
فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما يمكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بمد النبي عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذلا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكبرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كونا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جمع الامة (قوله من غير تلعم) اي تمكث وتوقف

من غير تلعم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي مائة لزوجتها لك (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

كما روى انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كتوة غير ابى « ولم تجحد » بكر فانه لم يتلعم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانئ بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانئ وقال مثل لي النيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبهت ام هانئ بشوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتكم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يامعشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتناس من كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضي الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق و كأنه لفطرط مها بته وغايه تصليه في الدين كان الناس بها بونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الاعلى مفصل الحق ( قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ) حتى نكتفي فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات الدينية والدنيوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للحجابه فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول ( قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان ) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

( قوله فالتوقف جهة )

لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احادا متعارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة ( قوله ) وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا ( لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم و كالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الخنتين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له ( وخلافتهم ) اي نيابتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة ( على هذا الترتيب ايضا ) يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه لما اتفق

المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم بدينته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا لغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها والزيادة كميتها ( قوله في سقيفة بني ساعدة ) من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن



الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم ( قوله بعد توقف كان منه ) وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيته من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم فلما أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة ( قوله وترك الخلافة شورى بين ستة ) اوجملها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بهامهم بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل من عداهم وانهم احق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التعيين ولذلك قال في حقهم ان اتقسما اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ( قوله وما وقع من المخالفات والمحاربات ) يعنى انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة على والخروج معه الى الحروب وحاربه فرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنزاعه على رضى الله تعالى عنه كانازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ليس من حياته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب ختم الصحيقة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيقة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال يا ايها النمل فيها وان كان عمر وبالجملعة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطليحة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهييه وصلوامعه الجمع والاعياد وكان اجاعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مكملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه والتسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات ( والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد هاملك وامارة ) لقوله عليه السلام خلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد » خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالا على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق ( قوله ولعل المراد ان الخلافة ) والا قرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

والاعراض التخيلية كما هو شان الملوك ثاثون سنة ( قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى ) كاذب اليه الامامية والاسما عليه اوعلى الخلق بدليل سمى وهو مذهب اهل السنة اوعلى وهو مذهب المتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الاء من الاء لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع ( قوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقدمات ميتة جاهلية ) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن عبدالعزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المبايعات تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى اوعلى الخلق بدليل سمى اوعلى والمذهب انه يجب على الخلق سماعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقدمات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله ( والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات والواقعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك ) من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضاربة لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقدمات ميتة جاهلية ( قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام ) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قدمت ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي لا يموت

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بنبي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد خلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة ببناء على ان الامام اعم لكن هذا الاضطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد خلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لاختفيا) من عين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهما ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه

لا بد لهذا الامر عن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله) فان قيل فليكتف بنبي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره (يريدان) ما ذكرنا في دعوى الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا (قوله) بناء على ان الامام اعم (بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذارأى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك (قوله) واما بعد خلفاء العباسية فالامر مشكل (اذ لم يتفق الامية بعدهم ان يلى امرهم قريشى بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب

رحم الله باننا نلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لاعتجز واضطرار « محمد » قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة  
بها يتعرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا  
بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن  
السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية  
( قوله محمد الباقر ) سمي

لتبقره في العلم اى توسعه فيه  
والكاظم من كظم الغيظ  
اجترعه او بمعنى الكظوم  
بمعنى السكوت ( قوله  
وسيتظهر فيلاء الدنيا )  
لانكار عليهم في انه سيتظهر

المهدي ويملك الامر سبع  
سنين ويملاء الارض قسطا  
وعدلا كما ملئت ظلما  
وجورا وانه من عترته عليه  
السلام من ولد فاطمة اجلى  
الجهة اقنى الانف يواطىء  
اسمه عليه السلام واسم ابنه  
اسم ابنه عليه السلام لما ورد  
من الاخبار الدالة على ذلك  
وانما الانكار عليهم في انه  
مختلف ممتد عمره امتدادا  
خارجا عن المعتاد وانه امام

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم  
ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه على النقي ثم ابنه  
الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضى الله  
عنهم وقد اخفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيلاء الدنيا  
قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول  
عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما  
وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم  
حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه  
من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم  
بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى امامته كافي حق  
آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة  
وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء  
الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد واتقيادهم له اسهل  
( ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى  
هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه ) يعنى نشترط  
ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الاثمة من قريش  
وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضى الله  
تعالى عنه تحتجابه على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا  
عليه لم يخالف فيه الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط  
ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة  
ابى بكر وعمر وثمان رضى الله تعالى عنهم اجبين مع

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري ( قوله مع عدم القطع بعصمته ) يعنى انه  
قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت  
العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع ( قوله وغير المعصوم ظالم ) اما لنفسه او لغيره ايضا ( قوله فلا يناله عهد الامامة )

كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة ( قوله ) فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما ( اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطه للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطه وقد تاب عنها واصح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخالف الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكية تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس واما طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لوى وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ( ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما ) لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا لا يشترط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى \* لا ينال عهدى الظالمين \* وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظلما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « حقيقة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظلما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظلما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للإبتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب والمكان مثاب عليه ( ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علما وعملا وبما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضل ادفع للشر وابعده عن ائمة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين بحجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ( يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة ) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغاً اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في عين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور ( سائسا ) مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونة بأسه وشوكته ( قادرا ) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته ( على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم ) اذا اخلال بهذه الامور نخل بالعرض من نصب الامام ( ولا ينعزل الامام بالفسق ) او بالخروج عن طاعة الله تعالى ( والجور اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بدخلفاء الراشدين

والتعدي على الغير اذلا يخفى فساده ( قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى ) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالمسكة ( قوله لا تزيل المحنة ) هي ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليلوكم ايكم احسن عملا ( قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويقومون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم ( قوله مسلما ) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ ولاية للعبد ذكر المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعى ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انزاله ووجوب نصب غيره اثاره الفتنة للماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدلته فلم يرض بقضائه بدونه او فى فتاوى قاضين اجعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بروفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بروفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فحمول على الكراهية ولا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يرد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام فى عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بروفاجر) اذ اقامت على الايمان للاجتماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا باغما اذ الجنون والهوى ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا ينقادون لهم) فكان اجاعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله بقاء اولى) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذا الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفساق لا يؤمن ان يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجميع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيقته



( قوله والامامة ) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باوآخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيف في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكونون ويحسونه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى ( قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه ) المذريع الصاع والنصيف مكيال دون المدويحي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الواحد من ذهب اجرا نفاق احدهم مدامن الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر ( قوله فبجي ولا يتخذوهم غرضا من بعدى ) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش ( قوله فبجي

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث المذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة والشيعة والفلاسفة والملاحدة وغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ( ويكف عن ذكر الصحابة الانخير ) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهابا مبالغ مداحهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا يتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبجي احبهم ومن ابغضهم فبغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر ( قوله فبجي ولا يتخذوهم غرضا من بعدى ) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش ( قوله فبجي

احبهم ) اى بسبب حبي اوده تلبس بحبي وكذا معنى قوله فيبغضى ( قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره ) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الماعون معنا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانتها اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فحق لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ( ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة ) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطحمة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ( ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان مسح عليهما وقال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهمذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الخنتين وتسمح على الخفين ( ولا نحرم نبذ التمر كوهوان ينبت تمر اوزيب في الماء فيجعل في اناء من الخبز فيحدث فيه لدغ كما لادقاع فكان نهي عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار او انى الخمر ثم نسخ فعدم تحريره من قواعدها اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا شئت وصار مسكرا فان القول بحجامة قليلة وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة ( ولا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا ) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة « من » والمستوشمة والسرفية ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب

اللعن عليه وبيان لقبه واجابه بعد فاعله عن رجة الله وشفاعة رسوله ( قوله نعم قد يقع تردد  
 في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية ) فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير  
 والتكميل بعد الكمال وفوقه  
 ومنهم من مال الى الثاني زعما  
 بان الولاية عبارة عن العرفان  
 بالله وصفاته وقرب منه زلفى  
 وكرامة عنده والنبوة عبارة  
 عن السفارة بينه وبين عبده  
 وتبليغ احكامه اليه والقيام  
 بخدمة متعلقة لمصلحة لعدد  
 وقيل للولاية مراتب متفاوتة  
 وانما التردد بين ولاية النبي  
 ونبوته والترجيح من جهة ان  
 نبوته متعلقة بمصلحة الوقت  
 والولاية لاتعلق لها بالوقت  
 وهذا اقرب فان قلت هذا  
 البحث من مقاصد الفن فكان  
 ينبغي ان يورده في مباحث  
 الفن قلت اوسلم فليس جيع  
 المباحث التي اشار اليها بعد  
 الفراغ عن مقاصد الفن خارجة  
 عن الفن بالكلية بل غايتها انها  
 ليست من مهماته ومعظم  
 مقاصده وسيتلى عليك نبذ من  
 المسائل من هذا الجنس فلا  
 تغفل ( قوله عصمه منها ) اى  
 حفظه اما بان لا يخلق فيه  
 الذنب او يوفقه للتوبة  
 والاصلاح على ان عدم لحوق  
 ضرر الذنب بان يغفروه بفضل رجه لا يستلزم سقوط التكليف عنه كافي المذنب الغفور

من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام  
 مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين  
 وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ( ولا يصل العبد )  
 مادام عاقلا بالغ ( الى حيث يسقط عنه الامر والنهي ) لعموم  
 الخطابات الواردة في التكليف واجاع المجتهدين على ذلك وذهب  
 بعض المباهجين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاقبله واختار  
 الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي  
 ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه  
 يسقط عنه العبادات الظاهرة وبكون عباداته المتفكر وهذا  
 كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء  
 خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل  
 واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب  
 فعناه انه عصمه من الذنوب فلا يلحقه ضررها ( والنصوص )  
 من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ( ما لم يصرف عنها  
 دليل قطعي كافي الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية  
 ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه  
 لا نأقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر  
 والمحكم بل ما يعرّف اقسام النظم على ما هو المتعارف ( والعدول  
 عنها ) اى عن الظواهر ( الى معان يدعيها اهل الباطن ) وهم  
 الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على  
 ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك  
 نفى الشريعة بالكلية ( الحاد ) اى ميل وعدول عن الاسلام  
 واتصال واتصاف ( بكفر ) لكونه تكذيباً للنبي عليه السلام  
 فيما علم بحججه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين  
 من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات  
 خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق  
 بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

( قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر ) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان

ذلك لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجالا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما يزاؤه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفاً المراد بوجه ما ( قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة ) المتواترة من المحكم والمفسر منهما وأما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظمانينة على الاصح ( وقوله كحشر الاجساد ) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره

العرفان ( ورد النصوص ) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا ( كفر ) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر ( واستحالة المعصية ) صغيرة كانت او كبيرة ( كفر ) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق ( والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر ) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكاح ذى المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الخيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح ( قوله لما يشق عليه لا يكفر ) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافي الحكمة كافي الامم السابقة ( قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ) ولعل هذا مبنى على الخلاف في ان من استحل حراما غيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطء الحائض لجواره اعنى الاذى ( قوله وفي استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح ) لانه مجتهد فيه ( قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر ) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال اللواطه بأمراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يستثلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قاله عند شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفا فلا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع ( والياس من الله تعالى كفر ) لانه لا يئس من روح الله الا القوم الكافرون ( والامن من الله كفر ) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأمن الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعدها هل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يئس ان يوقفه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا يئسه من رحمة الله تعالى ولا يعتقد انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لم نر اعتقاد استحقاقة النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال ببناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين اولعنهما وامثل ذلك مشكل ( وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر ) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم النيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر نفسه او بكفر غيره كفر ( قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة ) اى توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم اهدا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل بكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة ينصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها  
وفصل المواضع التي اكفر  
فيها بعضهم بعضا واجاب عنها  
محافظة على تلك القواعد  
( قوله فمنهم من يزعم ان له  
رئيسا من الجن وتابعة )  
يقال لفلان ربي من الجن  
على فعل اي مس ولفلان  
تابعة اي قرين من الجن يتبعه  
والتاء للنقل ويصدقهم ماروي  
انه عليه السلام سئل عن  
الكهان فقال ليسوا بشيء  
فقالوا يارسول الله فانهم  
يحدثون احيانا بالشيء يكون  
حقا فقال عليه السلام تلك  
الكلمة من الحق يخطفها الجنى  
فنقرها في اذن وليه نقر  
الدجاجة فيخلطون فيها  
اكثر من مائة كذبة ( قوله  
من ان الشيئية ترادف  
الوجود ) يريد اويلازمه  
( قوله مبنى على تفسير لفظ  
الشيء بأنه الموجود ) كما  
ذهب اليه الاشاعرة والمعلوم  
كاذب اليه الجاحظ ومعتزلة  
بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر  
عنه على ما وقع في كلام جار  
الله ونقل مثله عن سيويه  
وبعضهم جعله اسما للجسم

فمنهم من كان يزعم ان له رئيسا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار  
ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والنجم  
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم  
بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسيما اليه  
للعباد الاباعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة  
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك  
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية  
هالة القمر يكون مطرا مدعا علم الغيب لا بعلم كافر  
( والمعدوم ليس بشيء ) ان اريد بالشيء الثابت المحقق  
على مذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف  
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم  
ضروري لم يناع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم  
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى  
شيئا فهو بحث لغوي مبنى على تفسير الشيء بأنه الموجود  
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل  
وتتبع موارد الاستعمال ( وفي دعاء الاحياء للاموات  
وصدقتهم ) اي صدقة الاحياء ( عنهم ) اي عن  
الاموات ( نفع لهم ) اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا  
بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء  
بحزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح  
من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد  
تورات من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له  
منه وقال صلى الله عليه وسلم \* ما من ميت يصلى عليه  
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الاشفعوا  
فيه وعن سعد بن عباد انه قال يارسول الله ان ام سعد  
ماتت فاي الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر  
بئر او قال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء  
والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام  
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهاال اولى بان يكون نافعا على انه لا قاتل

بالفصل (قوله وهذه

اجابة) فان قلت لم لا يجوز

ان يكون اخبارا عن

كونه من المنظرين

في قضاء الله تعالى من

غير ان يترتب هذا على

دعائه قلت يا بابه عدم ترتيبه

على دعائه قوله تعالى

رب انظرني الى يوم

يبعثون قال فانك من

المنظرين الى يوم الوقت

المعلوم (قوله قال حذيفة)

هي في الاصل تصغير

حذفة واحدة الحذف

وهي غم سود صغار من

غم الحجاز واسيد فيل

من اسد الرجل بالكسر

صار كالاسد في اخلافة

وغفار بكسر الغين

المعجمة ابو قبيلة من

كنانة فيهم قال رسول الله

غفار غفر الله لها واسلم

سالمها الله وعصية عصت

الله ورسوله (قوله

فذكر الدخان) عن حذيفة

انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا قوله فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يفتشى الناس

وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصبيه كهيئة الزكام

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث

والاخبار والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى

يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى \* ادعوني

استجب لكم \* ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع

بأثم او قطيعة رجم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم

خفي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يرد همما صفرا

واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية

وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى واتم

موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من

قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال

يستجاب دعاء الكافر فنعاه الجمهور لقوله تعالى \* وما دعاء

الكافرين الا في ضلال \* ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه لانه

وان اقربه فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى

في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

فمحمول على كفره ان النعمة وجوز بعضهم لقوله تعالى حكاية

عن ابليس \* رب انظرني الى يوم يبعثون \* فقال الله تعالى \*

انك من المنظرين \* وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم

وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد رجه الله تعالى وبه

يقضى (وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة) اي

علامتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج ومأجوج

ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها

فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن

اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا

ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه

السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان



واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مخبره واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الخبيذ ويكون الارض كلها كبيت وقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال) قد ورد في الروايات انه رجل جسم قصير احمج احرا عور شاب جفال الشعر جعد ققط كان عينه عنبه طافية مكتوب بين عينيه (كافر) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال لها اخراسان يتبعه اقوام كائن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهودا صفهان سبعون الفاعليهم الطيالة يمكن في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كنهرو يوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والا كثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سد وخاصة هرة وقرن ابل وقوائم بغير بين كل

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف في المغرب وخسف بحزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من بين تترد الناس إلى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشرط كثيرة جدا وقد روى آحاد في آثار في تفاصيلها وكيفياتها في طلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ) وقد يصيب (وذهب

مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابى هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا اول ما يبد رأسها ذات وبر وریش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس

من مغربها) عن ابى ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله «بعض» ورسوله أعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وبوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجدرىخ نفسه الامات ونفسه ينهى حيث ينتهى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صفنان طوال مفروطا الطول وقصار مفروطا القصرو روى انهم يأثون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفاهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله وخسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها (قوله واخر

ذلك نارتخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشرط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول آيات خروج جاطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيتهما كانت قبل صاحبتهما فالأخرى على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل أربعة

مذاهب \* الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما حق \* الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دين فلمن اصاب اجران وان اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين \* الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق اثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض \* الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجوده المجتهد اصاب وان فقدته اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابعه لنموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فأتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحججة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى \* فنهمنها سليمان \* والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكر جهة لان كلامهما

سليمان وفهمه بالذكر جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عماء المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمؤونة انقام كالا يخفى على من له معرفة باقوانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

اقم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام  
لوم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارآه  
وقصته مشهورة وقدا جيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما  
اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثاني الاحاديث والآثار  
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت  
متواترة المعنى عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات  
وان اخطأت فلك حسنة وحدث آخر جعل للمصيب اجرين  
وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه  
ان اصبحت فمن الله والاخرى ومن الشيطان وقدا شتهر تخطئه  
الصحابه رضى الله عنهم بهم بمضاف الى الاجتهادات اثالث  
ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص  
معنى وقدا جعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير .  
الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بينا عليه  
السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف  
الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة  
والفساد او الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الادلة  
والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح  
في شرح التتبع ( ورسل البشر افضل من رسل الملائكة  
ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل  
من عامة الملائكة ) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة  
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر  
على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه  
الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لا دم عليه السلام

هذا ارفق بالفريقين ومما  
يدل عليه قوله تعالى وكلا  
آتيناهما حكما وعلما فانه  
لو لم يكن اجتهاده في هذه  
الحادثة حكما وعلما لما كان  
لهذا الكلام في هذا المقام  
معنى ولا يخفى انه لا يتم على  
من قال باستواء الحكمين  
( قوله ان القياس مظهر  
لامثبت ) رد عليه بان القياس  
عند الخصم مثبت لا مظهر  
وايضا الحكم الاجتهادي  
قد ثبت بغير القياس من  
الادلة الظنية كفهوم الشرط  
والصفة ولادلالة على وحدة  
الحق فيه ( قوله فلو كان  
كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف  
الفعل الواحد بالمتنافيين )  
لان المجتهد عامل بمعنى  
النص او بفهمه فيكون  
الحكم المجتهد فيه

عاما لاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على « على »  
ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد  
وشئ منهما غير مسلم عند الخصم ( قوله بل بالضرورة ) اى الدينية والافدعوى  
الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

من الله بما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا ( قوله على وجه التعظيم والتكريم ) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى و آدم بمثابة القبلة فدفعت هذه الاحتمالات بان قوله كرم تدل على انه اسجد تكريما اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى

الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم ( قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمده ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضلون مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر للأذن بالسجود للأعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى \* وعلم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى \* ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين \* والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولابه فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وصنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميئات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل ( قوله وقد خص من ذلك باجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة )

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لانفيها ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها

ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذوهم المعتبرة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالة بالكوائن ماضية واثباتها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانية ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى \* علمه شديد القوى \* وقوله تعالى \* نزل به الروح الامين \* ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اُترد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالإيمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للجزع عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد اندخض من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به « وبالتقديم » قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا العيان والمشاركة والمراسلة قوامهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لا نأقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال اجزها والتزجج بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

دون الاسلامية ) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام  
وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع متنوع عندنا

وايضا علمهم بالكوائن  
ماضيها وآتيها غير مسلم  
وباقى المقدمات مسلمة  
عندنا ايضا وان اختلف  
المأخذ لكنهما لا تفيد  
الافضلية بمعنى كثرة  
الثواب بل او فرض  
تمام جميع المقدمات  
لا يفيدها ايضا بل نقول  
جميع الادلة المذكورة  
فما بعد او فرض صحتها  
وتامها لا تدل الاعلى كثرة  
فضائلهم وكمالهم لا على  
كثرة ثوابهم عند الله كما هو  
المطلوب الذى يجتهد  
فى اثباته وفقنا الله للفوز  
بهذا المرام \* كما وفقنا  
لاختتام الكلام \* ثم الحمد  
حق الحمد \* لمن له حق  
الحمد \* والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى \* لن يستنكف المسيح  
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون \* فان اهل اللسان  
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام  
اذ القياس فى مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال  
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال  
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عليه السلام  
وغيره من الانبياء والجواب عندها ان النصارى استظموا  
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل  
ينبغى ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى  
\* وتبرى الاكـم والابرص وتحى الموتى \* بخلاف سائر  
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك  
المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة  
المقربون الذين لا باب لهم ولا ام ويقصدون باذن الله  
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكـم والابرص  
واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد  
واظهار الانوار القوية لا فى مطلق الشرف  
والكمال فلا دلالة على افضلية  
الملائكة والله اعلم بالصواب

والله المرجع  
والآب

م

لمن كل له الشكر \* والصلاة اطرا لمن انلح من اطراه \* على محمد  
خير البرية \* وعلى متبعيه على الملة الحنيفية \* السمحة  
البيضاء النقية \* تمت بعون الله  
تعالى \*

﴿نحمد الله على ماوقفنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين \* المتداول بين علماء﴾  
 ﴿الدين المبين \* للعلامة الشافعي . سعد الملة والدين التفتازاني على﴾  
 ﴿متن العقائد النسفية \* في اصول الملة الحنيفية مرتبا في هوامشه حاشية﴾  
 ﴿المولى مصلح الدين الكستلي \* بترتيب بديع بهي \* وذلك في زمن﴾  
 ﴿مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد \* اعني به السلطان ابن السلطان السلطان﴾  
 ﴿الغازي (عبد الحميد) خان ثاني \* لازالت رياض دولته﴾  
 ﴿محفوظة بأزهار المعارف والعلوم \* وما برحت رايات﴾  
 ﴿شوكته محفوظة بعناية الملك الحي القيوم \*﴾  
 ﴿في اواسط صفر الخير من سنة ست وعشرين﴾  
 ﴿وثلاثمائة والف \* من هجرة﴾  
 ﴿من له العز والشرف﴾

﴿ويتلوه بلطف ربنا المتعالى \* اتمام طبع حاشية الخيالى﴾  
 ﴿محفوظة الهوامش والحواشي \* بحاشية المولى البهشتي﴾